VISIT…

Das Leben zur Sprache bringen. Bergson und Heidegger im Lichte eines buchstäblich zeit-losen Problems.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg i.B.

vorgelegt von

Volker Thönnes
aus Daun/Eifel

WS 2003/04

Erstgutachter: Prof. Dr. Günter Figal
Zweitgutachter: Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander

Vorsitzende des Promotionsausschusses der
Gemeinsamen Kommission der Philologischen,
Philosophischen und Wirtschafts- und
Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr. Elisabeth Cheauré

Datum der Disputation: 07.07.2004

„Aller ‚wirklichen Uneinigkeit' liegt ein Verständnis *zugrunde;* die G*rundlosigkeit* des ‚Mißverständnisses' besteht darin, daß jenes vorläufige Verständnis fehlt, ohne das sowohl Einigkeit wie Uneinigkeit ein Mißverständnis ist.
Denn daß zwei Menschen wirklich uneinig sind, ist kein Mißverständnis:
sie sind genau deshalb uneinig, weil sie sich verstehen."

Søren Kierkegaard

„Unsere Zeit will nur an ‚Realitäten' glauben. Nun, ihre stärkste Realität ist die Wissenschaft, und so ist die philosophische Wissenschaft das, was unserer Zeit am meisten nottut."

Edmund Husserl

„Gegenüber jedwelchem Erlebnis tritt der Geist als Spielverderber auf."

E.M. Cioran

Inhaltsübersicht

Vorwort III

Inhaltsverzeichnis V

Einleitung 1

I. Teil

Henri Bergson: Eine Philosophie des „gesunden Menschenverstandes“ . . 4

1. Die Dauer 9
   1.1. Zeit und Raum 10
   1.2 Dauer als kontrapunktische Ausdehnung 19

2. Die philosophische Intuition 30

3. Das Gedächtnis 41

II. Teil

Bergson im Lichte Heideggers: Zwischen Intuition und Insinuation. . . . 55

4. Phänomenologie als Ursprungswissenschaft:
   Der Bekundungszusammenhang der vortheoretischen Sphäre 57
   4.1 Der Begriff des Vortheoretischen 60
   4.2 Psychologie als vortheoretische Ursprungswissenschaft?. 67

5. Die Methodenfrage 79

6. Die hermeneutische Intuition 89

7. Vollzug und Destruktion 101
   7.1 Die Vollzugsfrage 107
   7.2 Die phänomenologische Destruktion 114

8. Philosophie als existenzielle Grunderfahrung 127
   8.1 Philosophie und Wissenschaft 130
   8.2 Sicherungstendenzen 138

Abschließende Bemerkungen 146
Siglenverzeichnis 150

Literaturverzeichnis 151

Vorwort

Ein Text wird niemals fertig. Er wird zu einem bestimmten Zeitpunkt für fertig erklärt.

Gewiss - ein Gemeinplatz. Gleichwohl ein Gemeinplatz, dessen Bedeutung sich mir als dem Verfasser der vorliegenden Untersuchung während der Zeit des Arbeitens daran mehrfach offenbarte, was vor dem Hintergrund der behandelten Thematik den Leser freilich kaum überraschen dürfte. Insofern versteht sich der Text als Dokumentation eines Suchens und eines Leitenlassens durch Fragen, die sich dem Denken stellen, wenn es sich solchermaßen suchend leiten lässt.

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommer 2004 als Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i.B. angenommen. Nachdem der Text seine vorliegende Gestalt gefunden hat, möchte ich all jenen danken, die sein Entstehen begleitet haben. An erster Stelle ist hier Herr Prof. Dr. Günter Figal vom Philosophischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg zu nennen, der sich im Anfangsstadium des Projekts zu dessen Betreuung bereit erklärt hat. Seine Heidegger-Interpretation brachte mich damals dazu, dessen Philosophie in neuer Weise kennenzulernen. Trotz einer fehlenden Bekanntschaft aus dem Studium konnte durch die Möglichkeit zur Teilnahme am intensiven gedanklichen Austausch in Form von Oberseminaren in Freiburg die geographische Distanz zu meinem Wohnort wenn auch nicht überwunden, so doch gleichsam verringert werden.

Ein herzlicher Dank gilt Herrn Prof. Dr. Werner Becker von der Justus-Liebig-Universität Gießen, der mich seinerzeit durch zahlreiche anregende Gespräche in meinem Entschluss bestärkte, eine Dissertation über die Philosophie des frühen Heidegger in Angriff zu nehmen. Es waren die gemeinsamen Diskussionen mit ihm während der Zeit meiner Tätigkeit am dortigen Zentrum für Philosophie, die mich, stets zur verständlichen Formulierung meiner Gedanken angehalten, gewissermaßen über Bergson stolpern ließen. Ferner danke ich meinen ehemaligen Kollegen vom Zentrum für Philosophie, die das Entstehen der Dissertation durch viele Gespräche und kritische Einwände voran gebracht haben. Hier möchte ich vor allem Herrn Dr. Reiner Hedrich nennen, mit dem in intellektueller Atmosphäre verschiedene Aspekte zu diskutieren stets eine Bereicherung für den Fortgang des Projekts war.
Für die Hilfe beim Korrekturlesen richte ich meinen freundschaftlichen Dank an Herrn Jens Rieger, M.A., der mir trotz oder gerade wegen der Unvertrautheit mit der Thematik viele wertvolle Hinweise gegeben hat. Mein ganz besonderer Dank gilt schließlich Frau Dr. Barbara Klose von der Bibliothek für Hermeneutik an der Justus-Liebig-Universität in zahlreichen von allen potentiell denkbaren Hinsichten; insbesondere für die Schaffung einer stets angenehmen Gesprächsatmosphäre und die kompetente und kritische Begleitung des Projekts.

Widmen möchte ich die Arbeit meinen Eltern - als symbolischen Ausdruck für all das, was sich mit Worten nicht wiedergeben lässt.

V.T.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort III

Einleitung 1

I. TEIL
HENRI BERGSON: EINE PHILOSOPHIE
DES „GESUNDEN MENSCHENVERSTANDES“

ERSTES KAPITEL
DIE DAUER

ZEIT UND RAUM 10
Der verräumlichte Zeitbegriff des Alltags 10
Ausdehnung und Veränderung 11
Zeit als vierte Dimension des Raumes 13
Die reine Veränderung 14
Die Verbundenheit von Zahlvorstellung und Ausdehnung 15
Faktisches Erfahren und Exteriorität 16
Die genuine Zeiterfahrung als unaufhörliche Sukzession 18

DAUER ALS KONTRAPUNKTISCHE AUSDEHNUNG 19
Die innere Dauer als ursprüngliche Zeiterfahrung 19
Affektive Zustände und Quantifizierung im Raum 21
Transponierung von Qualität in Quantität durch das Denken 22
Die Manifestation des quantifizierenden Denkens:
Naturalismus und Determinismus 24
Psychische Kausalität und faktisches Erfahren 26
„Wir sind Zeit“: Die Erfahrensweise der Dauer 27

ZWEITES KAPITEL
DIE PHILOSOPHISCHE INTUITION

Zur Aufgabe gestellt: Erfassen des Qualitativen diesseits der Theorie . . 30
Die ‚Analyse’ als theoretischer Ordnungszusammenhang 31
Die philosophische Intuition: Erfassen des Ich als eines Absoluten . . 33
Sprichwörtliche Wiederbelebung der Metaphysik 35
Theoriefreier Vollzug diesseits von Ordnungsrahmen:
Das Leben zur Sprache bringen 36
Subjektivität, Individuelles und Intuition 38
Die philosophische Intuition: Methodisches Hineinversetzen
in die vortheoretische Faktizität 39

DRITTES KAPITEL
DAS GEDÄCHTNIS

Das Absehen des Naturalismus vom Geschichtlichen 42
Gedächtnisinhalte und Aktualität 43
Das Abrufen von Gedächtnisinhalten als buchstäbliches Er-innern . . 44
Gegenwart und Vergangenheit, Materialität und Virtualität. 45
Die Lebendigkeit der Gegenwart im faktischen Erleben 47
Gegenwart und Vergangenheit im konkreten Lebensvollzug . . . 49
Die Einheit von Bewusstsein und Gedächtnis:
Die Materialisierung der Erinnerung. 51
Diesseits der Theorie: Der Vollzugscharakter des faktischen Lebens . . 52

II. TEIL
BERGSON IM LICHTE HEIDEGGERS: ZWISCHEN INTUITION UND INSINUATION

VIERTES KAPITEL
PHÄNOMENOLOGIE ALS URSPRUNGSWISSENSCHAFT:
DER BEKUNDUNGSZUSAMMENHANG
DER VORTHEORETISCHEN SPHÄRE

DER BEGRIFF DES VORTHEORETISCHEN 60
Das Verkennen des Vortheoretischen durch die
zeitgenössische Philosophie 60
Das vortheoretische ‚welten' der Welt 62
Der Begriff des vortheoretischen ‚Lebens an sich' 64
Die vortheoretische Welterfahrung als Ausgangspunkt
der Ursprungswissenschaft 65

PSYCHOLOGIE ALS VORTHEORETISCHE
URSPRUNGSWISSENSCHAFT? 67
Die Differenz des Vortheoretischen und der empirischen ‚Objektsphäre' . 67
Der Primat des Theoretischen: Die ‚Voraussetzungen' der Psychologie . 69
Die differierenden Bekundungszusammenhänge von Naturwissenschaft
und Ursprungswissenschaft 70
Die Situationsumbildung durch die Wissenschaft 72
Die Modifikation der Selbstwelterfahrung durch die Kenntnisnahme . . 73
Die Verfestigung der Modifikation zur Leitidee der Dinglichkeit . . 76
Diesseits der Modifikation: Die Distanzlosigkeit der Ursprungswissenschaft 77

FÜNFTES KAPITEL
DIE METHODENFRAGE

Die ‚Unechtheit' und ‚Verwirrung' innerhalb der Psychologie 81
Die Inadäquatheit der Annahme einer psychischen Kausalität 84
Der Bekundungszusammenhang des faktischen Lebens 86
Die Ursprungswissenschaft als Extrapolation der Zugespitztheit
auf die Selbstwelt 86

SECHSTES KAPITEL
DIE HERMENEUTISCHE INTUITION

Diltheys „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie". 92
Psychologie als Verstehen des Lebenszusammenhangs 94
Hermeneutische Ursprungswissenschaft und Gegenständlichkeit . . . 95
Die hermeneutische Intuition und der Situationscharakter
des faktischen Lebens 97

SIEBTES KAPITEL
VOLLZUG UND DESTRUKTION

Neuakzentuierung: Existenz, Vollzug und Destruktion 102
Die Auseinandersetzung mit Bergson: Parallelen und Neuorientierungen . 103
Radikalisierung des ursprungswissenschaftlichen Projekts 105

DIE VOLLZUGSFRAGE 107
Phänomenologie als ‚Wieder-Vordringen' zur Idee der Philosophie . . 107
Heidegger und Bergsons These von der ‚Verräumlichung' des Denkens . 108
Die Inadäquatheit von Ordnungsrahmen im Hinblick
auf das Vollzugsmoment 110
Bedeutsamkeit und Ordnungszusammenhang 112

DIE PHÄNOMENOLOGISCHE DESTRUKTION 114
Philosophie als Element der faktischen Lebenserfahrung 114
Philosophische Grunderfahrung und lebendiges Verstehen:
Das Situationsphänomen 115
‚Phänomenologische Ursprungscharakteristik' 117
Existenzielle Begriffe gegen das ‚Verblassen der Bedeutsamkeit' . . . 119
Die Durchführung der Destruktion 121
Radikalisierung des Lebensbegriffs 123
Zur Sprache bringen des Lebens 125

ACHTES KAPITEL
PHILOSOPHIE ALS EXISTENZIELLE GRUNDERFAHRUNG

PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT 130
Erneuter Anlauf: Die faktische Lebenserfahrung als Ausgangspunkt der Philosophie 130
Die Zergliederung des Weltphänomens durch die Wissenschaften . . . 132
Die Indifferenz und Selbstgenügsamkeit des faktischen Lebens . . . 134
Die Verdeckung der Philosophie im Wechsel der Einstellung 136

SICHERUNGSTENDENZEN 138
Philosophie als Unsicher-machen des Daseins 139
Die Bekümmerung des Daseins um sich selbst 140
Das Absehen vom Historischen als Ausdruck der Sicherungstendenz des Daseins 142
Das Lebensphänomen in Abgrenzung zum wissenschaftlichen Objekt . 143
Die Aufgabe der Philosophie. 144

ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN 146

Siglenverzeichnis 150

Literaturverzeichnis 151

Einleitung

„Man soll nicht ‚Ursache' und ‚Wirkung' fehlerhaft verdinglichen*,*
wie es die Naturforscher thun (und wer gleich ihnen heute im Denken naturalisirt -)
gemäss der herrschenden mechanistischen Tölpelei, welche die Ursache drücken
und stossen lässt, bis sie ‚wirkt'; man soll sich der ‚Ursache' und ‚Wirkung'
eben nur als reiner Begriffe *bedienen,das heisst als conventioneller Fiktionen*
zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, nicht der Erklärung."
[Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse (1886).
Erstes Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen]

Mit der Gründung des ersten experimentalpsychologischen Labors in Leipzig durch Wilhelm Wundt im Jahre 1879 wird ein institutionelles Faktum geschaffen, das sich als Metapher für einen Konflikt verstehen lässt, der sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts manifestiert und im frühen 20. Jahrhundert zunehmend verschärft: Die Psychologie ist im Begriff, sich mit der Erforschung des individuellen Bewusstseinslebens ein thematisches Feld zueigen zu machen, das traditionell von der Philosophie behandelt wird. Durch eine Orientierung am naturwissenschaftlichen Vorbild postuliert die moderne Psychologie insofern ‚Wissenschaft vom Leben' zu sein, als sie Regelhaftigkeiten und Gesetzmäßigkeiten innerhalb des psychischen Geschehens untersuchen und aufzeigen will.
So bezeichnet es Wundt [1832-1920], Begründer der experimentell und physiologisch ausgerichteten sogenannten Leipziger Schule, als Aufgabe der Psychologie in Form einer empirischen Wissenschaft vom Bewusstsein, sich lediglich zweier Grundfragen anzunehmen: „Welches sind die Elemente des Bewußtseins? Welche Verbindungen gehen diese Elemente ein und welche Verbindungsgesetze lassen sich hierbei feststellen?"[1] Hermann Ebbinghaus [1850-1909], unter dessen Arbeiten vor allem experimentelle Studien zur Gedächtnisleistung zu nennen sind, spricht gar von „letzten Elemente[n] des Seelenlebens", die aufzufinden das zentrale Ziel der Psychologie sei. Die „Vorstellung einer strengen Gesetzmäßigkeit alles seelischen Geschehens" sei die „Grundvoraussetzung aller ernsthaften psychologischen Forschung".[2]
Unter dem Forschungsparadigma stehend, dass das individuelle Bewusstseinsleben objektiven Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die prinzipiell experimentell erforschbar sind, ist somit ein radikal modifiziertes Menschenbild im Begriff, im akademischen Kontext Fuß zu fassen. Die Philosophie sieht sich daher im späten 19. Jahrhundert gleichsam herausgefordert, dem gegenüber ihren Status als originäre ‚Wissenschaft vom Leben' zu verteidigen. Deutlichster Ausdruck dieses Anliegens ist die Lebensphilosophie.

Innerhalb der Lebensphilosophie kommt Henri Bergson [1859-1941] geistesgeschichtlich eine herausgehobene Bedeutung zu. Wie kein anderer der Autoren aus deren Umfeld ist er bestrebt, vor allem durch die Einführung des Begriffs der *Dauer* als der ursprünglichen menschlichen Zeiterfahrung die Unzulänglichkeit des physikalischen Zeitbegriffs zu erweisen, um die vom einzelnen Subjekt faktisch erfahrene Zeit zum zentralen Thema seiner Philosophie zu machen. Er will wissenschaftlich belegen, dass weder die Begriff-

[1] vgl. W. Wundt: Einführung in die Psychologie. Leipzig 1911.
[2] vgl. H. Ebbinghaus: Psychologie in: Paul Hinneberg (Hg.): Systematische Philosophie. Berlin und Leipzig 1908. S.173-247.

lichkeiten der zeitgenössischen Philosophie noch die Vorgehensweise der sich als Disziplin etablierenden Psychologie dazu geeignet seien, dem Phänomen menschliches Leben gerecht zu werden. Bergson fordert sowohl einen Bruch mit tradierten Methodiken und Terminologien innerhalb der Philosophie als auch eine Abwendung vom Naturalismus innerhalb der Psychologie, um das Phänomen des genuinen menschlichen Welt- und Zeiterlebens freilegen zu können. Dabei gibt er sich überzeugt, dass es so gelingen könne, der Philosophie wieder zu einer Vorrangstellung im akademischen Fächerkanon zu verhelfen. Sein Ansatz zielt auf eine Rehabilitierung der Metaphysik als philosophischer Disziplin.

Bergsons Plädoyer für eine Hinwendung zum metaphysischen Fragen ist vor dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Situation am Ende des 19. Jahrhunderts zu sehen. Nachdem der Naturalismus seit dem 17. Jahrhundert einen kontinuierlichen Bedeutungszuwachs erfahren hatte, welcher nicht zuletzt von den Erfolgen in der Praxisanwendung wie dem damit einhergehenden technischen Fortschritt genährt wurde, sieht sich die zeitgenössische philosophische und psychologische Bewusstseinsforschung mit inhaltlichen und methodischen Herausforderungen konfrontiert. Mit der experimentellen Psychologie etabliert sich eine neue akademische Disziplin, die dieser Herausforderung in offensiver Weise begegnet. Auf einer naturalistischen Ontologie aufbauend und auf eine Zurückdrängung von Metaphysik und Reflexionsphilosophie zielend, vertritt diese den Anspruch, auf der Grundlage der von ihr entwickelten Methodologie das thematische Feld des individuellen Bewusstseinslebens adäquater behandeln zu können, als das mittels traditioneller philosophischer Vorgehensweisen geleistet werden könne. Durch eine methodische Orientierung am Vorbild der Naturwissenschaften soll es nunmehr möglich werden, objektive - und vor allem intersubjektiv überprüfbare - Erkenntnisse über das ‚Seelenleben' des Menschen zu gewinnen. Das Phänomen menschliches Leben wird dergestalt zu einem operationalisierbaren empirischen Untersuchungsgegenstand.

Wenngleich die philosophischen Publikationen der frühesten Exponenten der modernen Psychologie wie Gustav Theodor Fechner oder Wilhelm Wundt stark von metaphysischen Überlegungen bestimmt sind, so setzt doch mit ihren psychologischen Forschungen eine Neuakzentuierung der Bewusstseinsforschung ein, mit der sukzessive naturalistische Ontologien dominierend werden. Sich dieser Tendenz entgegenzustellen, kann als eines der vorrangigen Anliegen Bergsons bezeichnet werden, das in allen seinen Schriften hervortritt. Dies wird im ersten Teil der Arbeit anhand zentraler Gedanken und Motive der Philosophie Bergsons dargestellt werden.

Im zweiten Teil der Arbeit wird, ausgehend von der Auseinandersetzung mit Bergsons Philosophie, die Philosophie Martin Heideggers [1889-1976] Gegenstand der Darlegung sein, wie er sie in den Freiburger Vorlesungen bis zum Wintersemester 1920/21 entwickelt. Aufgezeigt werden sollen inhaltliche Anknüpfungen und Weiterentwicklungen durch Heidegger, die er im Rahmen seines Projekts einer ‚vortheoretischen Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben' vornimmt, weil er sich bei der Suche nach der Möglichkeit der Konzeption einer solchen Ursprungswissenschaft intensiv mit Bergson auseinandersetzt und zahlreiche Anregungen durch dessen Schriften aufnimmt.

Intendiert ist hierbei, den Einfluss Bergsons auf die Genese des Heidegger'schen Denkens aufzuzeigen. Durch eine Darstellung der Philosophie Bergsons in Verbindung mit Heideggers Ausführungen in der frühen Vorlesungstätigkeit soll ein Weg des Zugangs

zur Philosophie Heideggers aufgewiesen werden, der einen Blick aus einer in der Literatur wenig beachteten Perspektive auf diese gestattet. Im Sinne Gadamers soll solchermaßen ein Weg zum ‚Anders-Verstehen' Heideggers ermöglicht werden.[3]
Untersucht werden soll, um an eine Formulierung Heideggers aus dem Vorwort zur Vorlesung *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63) vom Sommersemester 1923 anzuknüpfen, welche ‚Stöße' es durch seine Beschäftigung mit Bergson im Rahmen des ursprungswissenschaftlichen Projekts gegeben hat. „Fragen erwachsen nur aus der Auseinandersetzung mit den ‚Sachen'. Und Sachen sind nur *da,* wo Augen sind. [...] Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles,* den jener haßte. Stöße gab *Kierkegaard,* und die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt" (GA 63, 5). Die vorliegende Arbeit geht im Sinne dieser Formulierung aus der *Ontologie*-Vorlesung der Frage nach, welche Bedeutung die Philosophie Henri Bergsons für die frühe Philosophie Heideggers hat, und versucht dabei aufzuzeigen, dass Bergson zu einem der wichtigsten ‚Begleiter im Suchen' zu zählen ist.

Die Untersuchung gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten Teil wird die Philosophie Bergsons, die er selbst als ‚Philosophie des gesunden Menschenverstandes' bezeichnet, anhand dreier zentraler Themen vorgestellt. Dies werden seine Schilderung der Dauer als der ursprünglichen menschlichen Zeiterfahrung (Kapitel 1), seine Konzeption der philosophischen Intuition als originärer philosophischer Methode (Kapitel 2) sowie seine Auseinandersetzung mit dem Gedächtnisphänomen (Kapitel 3) sein. Im zweiten Teil werden zunächst Heideggers grundlegende Überlegungen im Hinblick auf sein Postulat der Schaffung einer vortheoretischen Ursprungswissenschaft geschildert (Kapitel 4). Im Anschluss wird auf prinzipielle methodische Überlegungen einzugehen sein (Kapitel 5), die anhand der von Heidegger zwischenzeitlich skizzierten Methode der hermeneutischen Intuition präzisiert werden (Kapitel 6). Hierauf folgt eine Auseinandersetzung mit dem Vollzugsmoment des menschlichen Lebens, dessen Vorrangigkeit für die Philosophie Heidegger anhand einer phänomenologischen Destruktion aufzuweisen sucht (Kapitel 7). Den Abschluss der Untersuchung wird Heideggers Charakterisierung der Philosophie als existenzielle Grunderfahrung in Verbindung mit dem Moment der Sicherungstendenzen im menschlichen Dasein darstellen (Kapitel 8).

[3] „Verstehen ist in Wahrheit kein Besserverstehen, weder im Sinne des sachlichen Besserverstehens durch deutlichere Begriffe, noch im Sinne der grundsätzlichen Überlegenheit, die das Bewußte über das Unbewußte der Produktion besitzt. Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht"* (vgl. H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Tübingen ^{6}1990. S.302).

I. Teil

Henri Bergson: Eine Philosophie des „gesunden Menschenverstandes“

„Ein Philosoph, der dieses Namens würdig ist, hat im Grunde nur immer eine einzige Sache im Auge gehabt: außerdem hat er mehr versucht, diese Sache auszusprechen, als daß er sie direkt ausgesprochen hätte. Und er hat nur von diesem Einen gesprochen, weil er seinen Blick nur auf einen einzigen Punkt richtete.“
[Die Philosophische Intuition, S.131]

Die Philosophie von Henri Bergson wird geistesgeschichtlich der sogenannten Lebensphilosophie zugeordnet. Diese Strömung innerhalb der Philosophie des späteren 19. und frühen 20. Jahrhunderts macht es sich zur Aufgabe, unter Einbeziehung des Elements des Geschichtlichen im menschlichen Leben die faktisch erlebte Subjektivität in einen Kontext einzurücken, der diese aus sich selbst heraus verstehbar machen soll. Die Lebensphilosophie ist allgemein als Versuch anzusehen, gegenüber der Dominanz erkenntnistheoretischer Fragestellungen im 19. Jahrhundert solche nach der Vollzugsweise menschlichen Lebens zu akzentuieren, indem sie sich um eine Rehabilitierung metaphysischer Fragen bemüht. Ferner eint die einzelnen Ansätze das Bemühen um die Zurückweisung konstatierter Tendenzen innerhalb der zeitgenössischen Philosophie, das naturalistische Objektivitätspostulat als Maßstab für die Erforschung des Bewusstseinslebens zu implementieren.[4]
In den Vordergrund des Interesses rückt der lebensphilosophische Ansatz die konkret erlebte Subjektivität des Individuums, welche bislang nur unzureichend beachtet worden sei. Hier habe die Philosophie als Wissenschaft vom Leben ihren Anfang zu nehmen, insofern sie ihrem Selbstverständnis genüge tun wolle. Die erkenntnistheoretische Ausrichtung weiter Teile der zeitgenössischen Philosophie wird von der Lebensphilosophie scharf kritisiert, weil auf diese Weise Aussagen über das Subjekt und dessen faktische Erlebensweise nicht zu gewinnen seien. So vernachlässige insbesondere der Neukantianismus durch das Operieren auf der Basis theoretischer Reflexionsbegriffe das Moment des Praxisvollzugs menschlichen Lebens, welchem es jedoch zuvörderst Aufmerksamkeit zuzuwenden gelte.[5] Bevor die Philosophie versuchen könne, Objektivität ihrer Forschungen zu postulieren, müsse sie sich mit der Subjektivität als dem

[4] Auf andere Autoren aus dem Umfeld der Lebensphilosophie, wie zum Beispiel Wilhelm Dilthey, Georg Simmel oder Ludwig Klages, werden wir in dieser Arbeit nicht eingehen. Auch wird darauf verzichtet werden, die lebensphilosophische Strömung in einen philosophiegeschichtlichen Gesamtüberblick einzuordnen. Zu den wichtigsten Vertretern der Lebensphilosophie und deren Wirkungsgeschichte vgl. K. Albert: Lebensphilosophie. Freiburg und München 1995; F. Fellmann: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek bei Hamburg 1993; G. Pflug: Lebensphilosophie in: HWPh Band 5. Darmstadt 1980.

[5] Zu den bekanntesten Vertretern des Neukantianismus zählen Hermann Cohen, Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband, Ernst Cassirer und Paul Natorp. Der Neukantianismus breitet sich etwa ab 1870 an deutschen Universitäten aus und erreicht wirkungsgeschichtlich seinen Höhepunkt um die Jahrhundertwende. Als erste wichtige Publikation aus dem Umfeld gilt gemeinhin Hermann Cohens *Kants Begründung der Ethik* aus dem Jahr 1877. Im Rahmen dieser Arbeit können wir nicht näher auf den Neukantianismus eingehen (vgl. weiterführend K.C. Köhnke: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Frankfurt a.M. 1993; vgl. ferner M. Pascher: Einführung in den Neukantianismus. München 1997).

Grundkonstitutivum menschlichen Lebens auseinandersetzen. Diese müsse zu ihrem erstrangigen Gegenstandsbereich werden.

Will man sich der Philosophie Bergsons, welche er als „Auffassung des gesunden Menschenverstandes" (MG, 28) bezeichnet, nähern, so gilt es, sich von zahlreichen Sichtweisen freizumachen, die den gedanklichen Umgang mit dem alltäglichen Erleben betreffen. Eine seiner grundlegenden Thesen ist es, dass sozialen Kontexten immanente Erfordernisse und schlichte „Gewohnheit" (MG, 140) unserem Denken eine stark instrumentelle Prägung verliehen und dazu führten, dass wir dieses unbewusst all unseren Erlebnissen oktroyierten, wofür „die rein utilitären Ursprünge unserer Wahrnehmung der Dinge" (MG, 154) ursächlich seien. Dadurch werde der ursprüngliche Vollzugs- und Prozesscharakter des Lebensphänomens verstellt. „Dies kommt daher, daß unser äußeres und sozusagen soziales Leben für uns eine größere praktische Bedeutung besitzt als unsre innere und individuelle Existenz. Wir streben instinktiv danach, unsere Eindrücke zu verfestigen, um sie sprachlich ausdrücken zu können" (ZF, 98). Jeder wissenschaftliche Versuch der Annäherung an das Phänomen des individuellen Bewusstseins müsse dessen faktische Erlebensweise berücksichtigen, welche fundamental anders geartet sei, als theoretisch motivierte Beschreibungsversuche das abzubilden vermöchten.
Voraussetzung für einen Zugang zu Bergsons Denken ist die Bereitschaft, konventionelle Begrifflichkeiten zurückzustellen, um sich seinem Versuch einer Neubelebung des metaphysischen Fragens nähern zu können. Bergson will die seines Erachtens stark von kulturellen Faktoren geprägten Grundlagen des Denkens durch eine methodische „Umkehrung" überwinden. Dadurch werde es möglich, gewissermaßen eine andere Ebene des Erlebens zu erreichen, welche einen reichhaltigeren Erfahrungsschatz biete, als das für jene gelte, die unser Handeln im Alltag und den reflexiven Umgang damit kennzeichne. „*Philosophieren* besteht darin, die gewohnte Richtung *unserer Denkarbeit* umzukehren" (EM, 214).

Was wir tägliche Erfahrung nennen, ist Bergson zufolge nicht das, was unser Erleben wesensmäßig ausmacht, sondern eine verzerrte Wahrnehmung dessen, was tatsächlich geschieht. In besonderer Weise gelte das für das Zeiterleben. Der Blick auf die Uhr, das Schauen auf den Kalender, die Terminierung von Verabredungen - all das sind Verhaltensweisen, die uns aus täglicher Erfahrung vertraut sind. Als Menschen leben wir innerhalb sozialer und gesellschaftlicher Strukturen, deren Funktionalität im wesentlichen darauf beruht, dass Konventionen über den Umgang mit dem Zeitbegriff verbreitet und allgemein akzeptiert sind.
Wir sprechen von Sekunden, Stunden, Tagen und Monaten, wenn wir Angaben über den Zeitverlauf machen, um uns beispielsweise darüber zu verständigen, wann es am Arbeitsplatz zu erscheinen gilt oder das Entgelt für eine Dienstleistung zu begleichen ist. So können wir im buchstäblichen Sinn minutiöse Angaben über geschehene oder potentielle Vorkommnisse machen, weil sich gedanklich Personen und Handlungen innerhalb dessen ansiedeln lassen, was wir Vergangenheit oder Zukunft nennen. Wir erleben die Zeit primär dadurch, dass wir sie durch Begriffe abbilden: „Gestern", „morgen", „kommendes Jahr", „in ein paar Minuten" oder „vor rund 200 Jahren" sind Beispiele für den täglichen Umgang mit ihr.

Die zeitlichen Maße, mit denen wir uns im Alltag verständigen, sind allgemein bekannt, so dass sich jeder ihrer bedienen kann, um die soziale Interaktion innerhalb komplexer gesellschaftlicher Bezüge zu projektieren. Die von uns verwendeten Zeit- und Datumsangaben sind numerischen Charakters und stehen in mathematisch ausdrückbaren Verhältnissen zueinander. So sprechen wir davon, dass eine Zeitspanne von vier Stunden doppelt so lang ist wie eine von zwei Stunden, oder dass zehn Wochen siebzig Tagen entsprechen. Auf das Jahr 2016 folgt das Jahr 2017, auf den 21. März folgt der 22. März, auf 12:59 Uhr folgt 13:00 Uhr.
Es ist die enorme Praktikabilität, die dafür verantwortlich zeichnet, dass wir von solchen Zeitbegriffen Gebrauch machen. Mit der Information, dass „in zweieinhalb Stunden" eine bestimmte soziale Verhaltensweise von mir verlangt wird, kann ich mein Handeln danach ausrichten, und weil andere ebenfalls mit den Angaben umzugehen gewohnt sind, existiert ein allgemein verbreiteter Rahmen als Grundlage des sozialen Zusammenlebens. Die Zeit ist gleichsam das Maß aller Dinge, die in unserem Alltag von Bedeutsamkeit sind, weil nicht nur jede Handlung „in" der Zeit stattfindet, sondern auch vergangene und zukünftige mithilfe von Zeitbegriffen verortet werden können, wie nicht zuletzt im Alltagssprachgebrauch präsente Termini wie „Zeitraum" und „Zeitpunkt" zeigen. Mit der Formulierung „später" meinen wir einen Zeitpunkt, der noch nicht eingetreten ist und eine gewisse Entfernung zum Jetzt oder Heute hat, und mit „früher" wollen wir ausdrücken, dass etwas in der Vergangenheit einen Abstand zur Aktualität hat. Von Ereignissen in der Vergangenheit sprechen wir als zurückliegenden, und was wir gedanklich in der Zukunft ansiedeln, bezeichnen wir als (potentiell) bevorstehend.

Doch vermag diese Praxis an das heranzureichen, was das Zeiterleben in seinem Wesen ausmacht? In welcher Weise korrespondiert etwa die objektive Bezeichnung „24 Stunden" oder „drei Monate" mit dem, was individuell jeweils erfahren wird? Und deckt sich eine physikalisch messbare Zeit mit dem Erleben ihrer durch das menschliche Bewusstsein?
Bergson knüpft hier an und versucht in umfangreichen Analysen zu demonstrieren, dass der herkömmliche Zeitbegriff auf räumlichen Vorstellungen basiert. Indem wir von Zeiträumen sprechen und die Zeit quantifizierend in Abschnitte unterteilen, raubten wir dem Zeiterleben sein wesentliches Merkmal, denn wir übersähen dabei, „daß zwar eine Sache teilbar ist, nicht aber ein Akt, [und] daß nur der Raum ein willkürliches Dekompositions- und Rekompositionsverfahren gestattet" (ZF, 86). Zwar ließen sich Mengen von materiellen Gegenständen prinzipiell beliebig in Teilmengen aufspalten, doch das ursprüngliche Zeiterleben könne nicht in Abschnitte eingeteilt werden.
Die Vorstellung von der Zeit als einer Linie, auf der sich verschiedene aufeinander folgende Erlebnisse datieren lasse, sei inadäquat, um deren faktische Erfahrensweise wiedergeben zu können. Wenn auch die Sprache einen gegenteiligen Eindruck erwecke, so unterliegen wir Bergson zufolge einer Täuschung, wenn wir annehmen, dass wir über die Zeit in ähnlicher Weise verfügen können, wie das für den Raum gilt. Anders als der Raum habe „die Dauer im eigentlichen Sinne keine identischen noch einander äußerlichen Momente; denn sie ist ihrem Wesen nach sich selbst heterogen, ununterschieden und ohne Analogie mit der Zahl" (ZF, 91). Auf der Basis eines ontologischen Dualismus von Raum und Zeit ist dies eine der Hauptthesen Bergsons, die er in all seinen Publikationen zu erweisen versucht.

Der Komplexität der Philosophie Bergsons kann die Darstellung nicht gerecht werden. Im folgenden sollen zentrale Themen seiner Philosophie aufgegriffen und vor dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Situation um die Jahrhundertwende näher behandelt werden. Dadurch soll ein Zugang zum Denken Bergsons ermöglicht werden, der dessen Hauptlinien durch die Orientierung an einzelnen Problemzusammenhängen nachzeichnet. Intendiert ist hierbei, sowohl inhaltlich als auch sprachlich den seinen Publikationen eigenen Charakter tendenziell zu bewahren, um dergestalt in seine grundlegenden Thesen einzuführen.

Im Vordergrund der Darlegung werden Bergsons Schilderung der Erfahrung der Dauer, seine Charakterisierung der philosophischen Intuition als originärer philosophischer Methode, und seine Auseinandersetzung mit dem Gedächtnisphänomen stehen. Die Heraushebung dieser Themenfelder geschieht deshalb, weil sie Bergsons Abgrenzung zu naturalistischen Konzeptionen besonders deutlich machen, und sich anhand ihrer seine wichtigsten Ansatzpunkte illustrieren lassen.[6] So ist Bergson zufolge insbesondere die experimentelle Psychologie nicht geeignet, das menschliche Erleben thematisch zu fassen, und wiederholt spricht Bergson in seinen Schriften von der „Unzulänglichkeit der gangbaren Assoziationstheorien" (MG, 159) und von den „Übertreibungen der Psychophysik" (ZF, 167) im Hinblick auf die Erforschung des Bewusstseins. Es bedürfe vor dem Hintergrund der Ausbreitung von Psychophysik und Experimentalpsychologie einer „Anstrengung der Intuition" (EM, 210), um deren methodische Mängel zu überwinden. Zudem fordert Bergson eine radikale begriffliche Revision der psychologischen und philosophischen Terminologie, weil erst dadurch ein Vorverständnis möglich werde, auf dessen Basis psychologische Forschung sinnvoll werden könne. Nur auf diese Weise eröffne sich die Möglichkeit, der Philosophie mit einer Rückwendung zu metaphysischen Fragen ihr eigentliches Aufgabengebiet wieder zuzuweisen und sie deutlich von Naturalismus und Naturwissenschaft abzugrenzen.
Insofern ist die intensive Auseinandersetzung Bergsons mit empirischen psychologischen Befunden, welche sein gesamtes publizistisches Werk kennzeichnet, auch als Ausdruck seines Bemühens anzusehen, die Subjektivität in einen anderen philosophischen Kontext als den der Reflexion einzurücken. Seine erkenntnistheoretischen Thesen sind als Versuch einer Verbindung von empirischer Forschung und Metaphysik anzusehen. Obgleich Bergson sich entschieden gegen die Zugrundelegung naturalistischer Ontologien im Bereich der Bewusstseinsforschung wendet, weil diese dessen originär qualitative Erfahrensweise nicht zu erfassen imstande seien, geht das nicht mit deren prinzipieller Zurückweisung einher. „Wir glauben, daß [Metaphysik und Wissenschaft] im gleichen Maße präzise sind oder es werden können. Die eine wie die andere bezieht sich auf die Wirklichkeit selbst. Aber jede behält davon nur die Hälfte" (E II, 59), so dass eine Art Aufgabenteilung zwischen beiden Zugangsweisen anzustreben sei. „Wir wollen eine Philosophie, die sich der Kontrolle der Wissenschaft unterwirft, und die zugleich auch zu ihrem Fortschritt beitragen soll" (E II, 83).

[6] vgl. für einen problemgeschichtlichen Überblick zum Naturalismus G. Keil/H. Schnädelbach (Hg.): Naturalismus. Frankfurt a.M. 2000; hierin v.a.den Beitrag der Herausgeber (S.7-45).

Zum anderen soll durch die Beschäftigung mit den ausgewählten Themenfeldern der Philosophie Bergsons eine Möglichkeit des Zugangs zur frühen Philosophie Heideggers aufgezeigt werden, indem Heideggers Projekt einer „Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben“ (GA 58, 85) vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Bergson betrachtet wird. Wichtige Impulse für das von Heidegger in Angriff genommene Unternehmen einer solchen vortheoretischen Ursprungswissenschaft rühren von seiner Auseinandersetzung mit Bergson her, wofür nicht zuletzt zahlreiche explizite Bezüge und Verweise in den frühen Vorlesungen Zeugnis ablegen.[7] Dem wird im zweiten Teil der Arbeit anhand der Vorlesungen *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57) vom Kriegsnotsemester 1919 sowie *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58) vom Wintersemester 1919/20 nachzugehen sein.

Eine der wichtigsten Motivationen für das ursprungswissenschaftliche Projekt ist, wie im folgenden gezeigt werden soll, darin zu sehen, dass Heidegger versucht, durch Aufnahme und Fortentwicklung zentraler Positionen Bergsons gleichsam eine Verlebendigung der phänomenologischen Methode zu initiieren. So ist etwa die entschiedene Wendung Heideggers gegen naturalistische Tendenzen in der zeitgenössischen Philosophie deutlich besser nachvollziehbar, wenn sie im Zusammenhang mit Bergsons diesbezüglichen Thesen gesehen wird. Ein gleiches gilt für die von Heidegger postulierte Erforderlichkeit eines Ansetzens der Philosophie beim vortheoretischen Erleben im faktischen Lebensvollzug. Und auf der Basis von Bergsons Unterscheidung von Metaphysik und Analyse als diametraler Herangehensweisen an das Phänomen Welt, lässt sich zudem Heideggers Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft, wie sie sich in der Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA 59) vom Sommersemester 1920 andeutet, um dann in der Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (GA 60) vom anschließenden Wintersemester radikalisiert zu werden, wesentlich besser in ihrer Stoßrichtung verstehen. Bevor wir jedoch auf die frühe Philosophie Heideggers eingehen, sollen nun in einem ersten Teil zunächst grundlegende Gedanken der Philosophie Bergsons entfaltet werden.

[7] vgl. etwa GA 56/57, 86; GA 58, 10; GA 59, 15; GA 60, 90.

1. Die Dauer

„Was also wirklich ist, das sind nicht die in Momentaufnahmen fixierten ‚Zustände', die wir im Verlauf der Veränderung aufnehmen, sondern das ist im Gegenteil der Fluß, das ist die Kontinuität des Übergangs, das ist die Veränderung selbst. Diese Veränderung ist unteilbar, sie ist sogar substantiell."
[Einleitung (Zweiter Teil), S. 27]

Henri Bergsons These, unser Denken operiere auf der Basis räumlicher Begrifflichkeiten und habe sich auch unserer Zeitvorstellung bemächtigt, ist leitend für seine gesamte Philosophie. „Wir drücken uns immer durch Worte aus, und wir denken fast immer räumlich. Mit anderen Worten, die Sprache zwingt uns, unter unseren Vorstellungen dieselben scharfen und genauen Unterscheidungen, dieselbe Diskontinuität herzustellen wie zwischen den materiellen Gegenständen" (ZF, Vorwort). Bergson zufolge existieren zwei verschiedene Möglichkeiten der Zeiterfahrung. Deren eine ist eine im hohen Maße individuelle Erfahrung, wohingegen die andere innerhalb des sozialen Kontextes zur Anwendung kommt und die Grundlage für interpersonale Interaktion bildet. Letztere ist eine mithilfe räumlicher Vorstellungen gebildete bloße Chimäre des jenseits intelligibler Zugänge sich vollziehenden Dahinfließens der Zeit.
In *Zeit und Freiheit* [1889] unternimmt Bergson den Versuch, die Abhängigkeit des herkömmlichen Zeitverständnisses (*temps*) von räumlichen Metaphern zu erweisen, und ihm mit der *Dauer* (*durée*) eine ursprünglichere Zeiterfahrung gegenüberzustellen. Dabei steht im Vordergrund der Gedanke, dass die Dauer als originäre Erfahrung der Prozesshaftigkeit und Lebendigkeit des Lebensvollzugs unmittelbarer Ausdruck des Bewusstseinsprozesses selbst ist, und dass es der Philosophie in erster Linie darum zu tun sein muss, mit der genuinen Erfahrung der Dauer eines der zentralen Wesensmerkmale des menschlichen Lebens herauszustellen. Wenngleich der Begriff der Dauer in den einzelnen Publikationen Bergsons im Laufe der Jahre verschiedene Bedeutungserweiterungen erfährt, durchzieht er in seiner Grundbedeutung als unmittelbare Bewusstseinsgegebenheit, wie sie in *Zeit und Freiheit* beschrieben wird, doch alle seine Schriften.[8]

Wir werden nun in einem ersten Abschnitt zunächst Bergsons These von der verräumlichten Zeiterfahrung entfalten, und dabei auf deren Dependenz von den Strukturen des Denkens näher eingehen. Durch die Auseinandersetzung mit Bergsons Begriffen der Veränderung und der Ausdehnung soll dabei gezeigt werden, woher die von ihm beschriebene ontogenetische Verwurzelung der Fixierung unseres Denkens auf Materialität und starre Zuständlichkeiten rührt. Anhand eines exkursorischen Blicks auf Bergsons Zahlentheorie wird im Anschluss auf den Begriff der Exteriorität näher

[8] Im Rahmen der Arbeit werden wir uns nicht mit allen Publikationen Bergsons beschäftigen, sondern jene herausgreifen, denen für die im anschließenden Teil der Arbeit behandelten frühen Vorlesungen Heideggers die größte Bedeutung zukommt. Auf das 1907 von Bergson publizierte Werk *Schöpferische Entwicklung* werden wir ebenso wenig näher eingehen, wie auf *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* aus dem Jahr 1932, weil beide Publikationen im hier betrachteten Kontext kaum neue Anhaltspunkte liefern. Ein gleiches gilt für die 1900 erschienene Schrift *Das Lachen.*
Im Vordergrund der Betrachtung werden *Zeit und Freiheit* [1889], *Materie und Gedächtnis* [1896] sowie *Denken und schöpferisches Werden* [1934] stehen; in letztgenannter Monographie finden sich mehrere Vorträge und Aufsätze, die überwiegend im Zeitraum von 1903-1911 erstmals veröffentlicht wurden.

einzugehen sein, durch den er die Omnipräsenz räumlicher Vorstellungen im faktischen Erfahren aufzuweisen sucht. Dem gegenüber soll mit dem Moment der unaufhörlichen Sukzession der Bewusstseinszustände abschließend das zentrale Kennzeichen der qualitativen Erfahrung der Dauer aufgezeigt werden.

1.1 Zeit und Raum

Der ‚verräumlichte' Zeitbegriff des Alltags

Bergsons zentrale These, unsere Zeitvorstellung werde durch räumliche Parameter bestimmt, kollidiert auf den ersten Blick mit der täglichen Erfahrung, denn zunächst scheint es evident, dass Raum und Zeit deutlich voneinander geschieden sind. Im Raum können wir uns frei bewegen, während das in der Zeit nicht möglich ist. Bewegungsrichtung und Aufenthaltsort sind innerhalb der Dimensionen des Raumes (im Rahmen der physikalischen Gesetze) grundsätzlich frei wählbar, wohingegen es uns innerhalb der Zeit in keiner der genannten Hinsichten obliegt, darüber voluntativ zu befinden. Auf das Ablaufen der physikalischen Zeit[9] scheinen wir keinerlei Einfluss zu haben, da deren ‚Bewegungsrichtung' sich nicht modifizieren lässt.
Auch ist die Zeit insofern durch Unabhängigkeit vom Individuum gekennzeichnet, als wir ihre ‚Geschwindigkeit' nicht beeinflussen können, was sich nicht nur bezüglich chronometrischer Daten zeigt, sondern noch weitaus deutlicher hinsichtlich des Wechsels von Tag und Nacht oder des Zyklusses der Jahreszeiten. Sie folgen einer vorfindlichen Regelmäßigkeit, auf die eine direkte menschliche Einwirkung nicht möglich ist. Von elementarer Bedeutung für den Lebensvollzug im allgemeinen, sind insbesondere der circadiane Rhythmus und die Abfolge der Vegetationsperioden Phänomene, mit deren jeweiliger konkreter zuständlicher Gegebenheit es sich zu arrangieren gilt, ohne sie beschleunigen oder verzögern zu können. Zwar besteht die Möglichkeit, beispielsweise durch künstliche Lichtquellen variierend auf die Länge von Helligkeitsphasen einzuwirken, doch bleibt das Phänomen hierdurch insofern unberührt, als der Einsatz jener in Abhängigkeit von den natürlichen Helligkeitsphasen geschieht. Für die reaktive Herbeiführung individuell als angenehm empfundener Temperaturen, etwa durch textile Maßnahmen, gilt analog ein gleiches.
Distanzen im Raum können hingegen prinzipiell in beliebiger Geschwindigkeit zurückgelegt werden, so dass sich von einer weitreichenden individuellen Autonomie im Hinblick auf die gewählte Position im Raum sprechen lässt. Es steht uns grundsätzlich frei, geographische Entfernungen durch Mobilität zu überwinden, und die Wahl eines bestimmten Aufenthaltsortes ist prinzipiell von den individuellen Präferenzen abhängig. Raum und Zeit scheinen somit zwei verschiedene Gegebenheiten zu sein, die zwar je schon zum Erleben gehören, darüber hinaus aber nichts miteinander gemein haben.

Umso überraschender mutet es daher an, wenn Bergson postuliert, die herkömmliche Zeitvorstellung sei von einer „symbolischen, aus dem Räumlichen stammenden

[9] Zum Begriff der physikalischen Zeit vgl. I. Prigogine: From Being to Becoming - Time and Complexity in Physical Sciences. San Francisco 1979.

Vorstellung“ (ZF, 96) geprägt. Wie kann etwas ‚verräumlicht’ sein, dessen vom Raum klar zu scheidende Erlebensweise offenkundig ist? Wenn wir durch unmittelbare Erfahrung wissen, dass beide zum Beispiel dadurch differieren, dass die Möglichkeit der freien Bewegung in der Zeit nicht besteht - kann dann konstatiert werden, der Raum bestimme unser Zeitverständnis? Und anhand welcher konkreten Erfahrungen lässt sich die Behauptung illustrieren, das menschliche Zeiterleben werde durch räumliche Parameter konstituiert?

Ausdehnung und Veränderung

Grundlegend für Bergsons These sind seine Begriffe der Ausdehnung und der Veränderung. Dinge im Raum seien ausgedehnt und nähmen einen bestimmten Platz ein, der sich durch Koordinaten angeben lasse. Wir können sie lokalisieren, sehen und anfassen. Sie seien als Materialität möglicher Gegenstand unserer Sinneserfahrung, und unsere Vertrautheit mit dem Faktum der Existenz des Materiellen bedürfe nicht erst einer expliziten Vergewisserung, da sie je schon erlebter Faktizität zugehörig seien. Ich sehe vor mir etwa einen Tisch stehen oder spüre die Härte des Stuhls, auf dem ich sitze. Am Horizont sehe ich zum Beispiel einen Wald oder den Gipfel eines Berges, und ich kann Schaufenster betrachten, wenn ich einen Spaziergang durch die Stadt mache. Im Moment meiner jeweiligen Wahrnehmung sind materielle Dinge für mein Bewusstsein ‚einfach da’. Zugleich nehmen wir aber auch Veränderungen dieser Materialität wahr, wenn zum Beispiel ein Baum während der einzelnen Vegetationsperioden unterschiedliche Erscheinungsbilder zeigt. Wandere ich etwa in zeitlichen Abständen mehrmals durch ein bestimmtes Waldstück, so bietet sich mir jeweils ein neuer Anblick. Dort, wo vor einigen Monaten eine blühende Esche stand, findet sich nun ein kahles Geäst, aus dem Monate später wieder ein blühender Baum geworden sein wird. Insofern sind ausgedehnte Dinge nicht ‚einfach da’, sondern unterliegen Veränderungen.
Bergson rührt hier an ein ontologisches Problem, dessen erstmalige Artikulation philosophiegeschichtlich auf die eleatische Metaphysik zurückgeht:[10] Wie kann etwas zugleich es selbst und nicht es selbst sein? Wenn ich etwas Ausgedehntes sinnlich wahrnehme, das Veränderungen unterliegt - kann ich dann davon sprechen, dass es sich um dasselbe materielle Ding handelt? Habe ich es mit *einem* wirklichen Ding zu tun, oder sind es verschiedene Dinge, die ich jeweils wahrnehme, weil das, was zuvor der wahrgenommene Gegenstand war, doch nun ein anderer Gegenstand zu sein scheint? Kurz: Wie erleben wir faktisch das, was wir Veränderung und Bewegung nennen?
Folgt man Bergson in seiner Argumentation gegen die eleatische Ontologie, so wird verständlich, warum er zu der These gelangt, unsere Zeitvorstellung sei verräumlicht und

[10] Bergson rekurriert in seinen Publikationen häufig auf die eleatische Ontologie, wenn er sich mit dem Problem der Realität der Veränderung auseinandersetzt (vgl. etwa WV, 149ff; ZF, 86ff; MG, 184ff; EM, 202ff). Unter den bekanntesten Vertretern der eleatischen Ontologie sind Parmenides und Zenon zu nennen. Zenon, der um 490 v.C. geboren wurde und Schüler von Parmenides war, leugnete in seinen vier „Beweisen“ die Wirklichkeit der Bewegung, unter denen der vom ruhenden Pfeil zu den bekanntesten zählt. Demnach genüge zum Erweis der Unwirklichkeit der Bewegung die Betrachtung eines fliegenden Pfeils. Die Flugbahn bestehe aus unendlich vielen einzelnen Punkten, von denen der Pfeil zu jeder Zeit einen bestimmten einnehme. Weil aber ein Körper, der sich an einem bestimmten Punkt befinde, definitionsgemäß ruhe, ruhe der sich vermeintlich bewegende Pfeil in Wirklichkeit (vgl. W. Capelle (Hg.): Die Vorsokratiker. Stuttgart 1968. S.169 ff).

daher ungeeignet, die Realität der Veränderung zu erfassen. Wir begehen demnach im Alltag die gleiche Fehlannahme wie Zenon, wenn wir über Veränderungen sprechen, indem wir deren Einsetzen und ihren Verlauf an „fixe[n] Zeitpunkte[n]“ festmachen, weil solche Momentaufnahmen nicht die Wirklichkeit abbildeten. „Mit diesen nebeneinandergesetzten Momentaufnahmen hat man einen praktischen Ersatz der Zeit und der Bewegung, der sich den Erfordernissen der Sprache anpaßt [...], aber das ist nur eine künstliche Rekonstruktion“ (E I, 26f.). Es gebe keine dergestaltigen Haltepunkte im erlebten Geschehen, doch seien wir daran gewöhnt, sie artifiziell einzufügen, um gleichsam das Rätsel der Veränderung handhaben zu können.
Gedanklich zerlegen wir wahrgenommene Veränderungen, deren tatsächliches Stattfinden zu leugnen aller faktischen Erfahrung widerspräche, in mehrere Zustände. Auf diese Weise lässt sich das ontologische Problem, wie etwas zugleich es selbst und nicht es selbst sein kann, im Alltag auflösen, weil es somit einzelne verschiedene Zustände eines Dinges sind, die wir beobachten. Faktisch stellt sich die Frage nicht, wie Veränderung und Beharren zugleich sein können, weil, so Bergson, „der Verstand schnell eine Reihe von weiteren Zuständen ein[schiebt]“ (E I, 27). Das ähnele der Vorstellung einzelner fixer Punkte, wie sie der Pfeil im Beweis Zenons gegen die Wirklichkeit der Bewegung vorgeblich innehabe.
Wir schlössen uns gewissermaßen implizit den Beweisen Zenons gegen die Wirklichkeit der Bewegung an, ohne uns dessen bewusst zu sein, da unser Denken andernfalls mit zwei diametralen Eindrücken sich arrangieren müsste, nämlich den differierenden sinnlich aufgenommenen Daten zu verschiedenen Zeitpunkten einerseits, und dem Wissen um die logische Identität des beobachteten Körpers andererseits. So nähmen wir im Vorfeld stets Sezierungen des realen Geschehens vor, um überhaupt in einer Welt agieren zu können, die von einer grundlegenden Dichotomie durchzogen scheine, wenn wir sie reflexiv betrachteten.

Das Phänomen der Veränderung ist Bergson zufolge jedoch nicht in seinem Wesen erfasst, wenn dergestalt versucht wird, aufgrund von Praktikabilitätsmomenten die erlebte Wirklichkeit abzubilden. Keiner der gedanklich isolierbaren Zustände existiert, sondern entstammt lediglich unserem Denken, weil es „keine Wahrnehmung [gibt], die sich nicht unaufhörlich änderte“ (WV, 166). Dass jeder Wahrnehmungsvorgang permanent in Veränderungen begriffen sei, begründet Bergson mit dem Hinweis auf physikalische Gegebenheiten. So bestehe zum Beispiel eine visuelle Wahrnehmung aus einer unvorstellbar großen Zahl von Lichtschwingungen, und auch der Körper des Wahrnehmenden durchlaufe fortwährend physiologische Veränderungen. Jede sich vollziehende Veränderung sei „absolut unteilbar“ (WV, 162) und werde realiter anders erfahren, als wir uns das bewusst machten, sobald wir das Erfahrene aus einer reflexiven Distanz gedanklich zu fassen versuchten.
Die originär erfahrene Wirklichkeit sei nichts anderes als kontinuierliche Veränderung. Um uns herum vollziehen sich, so Bergson, unaufhörlich Prozesse, welche nur dadurch als Aufeinanderfolge von Zuständen erscheinen, dass wir dazu neigen, mit intellektuellen Mitteln das aufzufassen, was jenseits dieser von Ungeteiltheit gekennzeichnet sei. Es eigne Wahrnehmungsprozessen ein „Bedürfnis nach Unbeweglichkeit“ (WV, 163), welches daher rühre, dass wir unsere Aufmerksamkeit auf Dinge und fixe Zustände zu richten gewohnt seien.

Bergson illustriert den Gedanken am Beispiel einer einfachen körperlichen Bewegung. Bewege ich meine Hand von einer Position A in einem Bogen zu Position B, so erfahre ich die Bewegung unmittelbar. Diese Bewegung sei „etwas schlechthin Einfaches" (WV, 162), ein ungeteilter Akt. Wenn ich diesen Akt nun gedanklich und sprachlich fassen will, kann ich behaupten, meine Hand habe auf ihrer Bahn durch den Raum mehrere Punkte durchlaufen, die sie zwischenzeitlich innehatte, und diese Bahn lasse sich durchaus in einzelne Intervalle aufteilen, wie Bergson in Anlehnung an Zenon ausführt. Die entscheidende Fehlannahme liege jedoch darin, dass es sich nicht mehr um die gleiche Bewegung handele, wenn sie retrospektiv als aus mehreren Intervallen bestehend betrachtet werde. Die originär durchlaufene Bewegung der Hand, die ich sehen und fühlen könne, entspreche nicht der Vorstellung von zwei oder mehreren Bewegungen, wie sie theoretisch durch das Einschieben intelligibler Ruhepausen unterschieden werden können, denn „dann hätten wir es nicht mehr mit derselben Bewegung zu tun" (WV, 162).

Zeit als vierte Dimension des Raumes

Nun wohnt Veränderungen stets ein zeitliches Moment inne, und wir sprechen davon, dass sich *etwas* verändert. Was im Alltagsleben als Veränderung wahrgenommen wird, sind zwei oder mehrere verschiedene Zustände, die wir jeweils durch sinnliche Wahrnehmungen und Gedächtnisleitung an bestimmten Zeitpunkten festmachen. Wir haben einen Zustand A eines Dinges oder einer Szenerie in unserer Erinnerung und sind aktuell mit einem Zustand B konfrontiert. So ist etwa die Blüte einer Zimmerpflanze bei Tageslicht geöffnet und schließt sich mit Einbruch der Dunkelheit. Hatte ich morgens eine visuelle Wahrnehmung der Pflanze und betrachte sie erneut in den Abendstunden, so konstatiere ich zwei unterschiedliche Zustände. Gemeinhin sagen wir, dass sich zwischen dem Wahrnehmungsbild in der Erinnerung und der aktuellen Wahrnehmung eine Veränderung ergeben hat. Als eigentliche Veränderung bezeichnen wir das, was zwischen diesen Zuständen liegt und sich innerhalb einer gewissen Zeit ereignet hat.
Doch *was* liegt zwischen den Zuständen? Wo lässt sich das lokalisieren, was wir Veränderung nennen? „Gibt es" Veränderungen, so wie es materielle Körper in unterschiedlichen Zuständen gibt? Und von welchem Einfluss ist der Zeitbegriff auf die Wahrnehmung von Veränderungen?

Wenn wir uns das Phänomen der Veränderung als eine Abfolge einzelner Zustände vorstellen, entgeht uns Bergson zufolge deren eigentliches Wesen, denn dann „besteht die Zeit aus scharf abgegrenzten und nebeneinandergesetzten Teilen" (E I, 29), die keine Verbindung untereinander aufweisen. Wir gliederten die Zeiterfahrung in singuläre Vorkommnisse und imaginierten einen Zeitpunkt x, der *vor* dem Zeitpunkt y liege, und einen Zeitpunkt z, der wiederum *hinter* beiden Zeitpunkten liege. „Kurz, die so verstandene Zeit ist nur ein idealer Raum, wo man sich alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse nebeneinander aufgereiht denkt und dazu noch ihre Unfähigkeit, uns en bloc zu erscheinen" (E I, 29). Dadurch gehe der Prozesscharakter in der Zeit ablaufender Veränderungen verloren, denn bereits in der Frage nach der Möglichkeit einer Lokalisierung zeige sich der konstitutive Einfluss der Raumvorstellung

auf das Denken.[11] „Wir stehen in einem solchen Grade unter dem Zwang der Bilder räumlicher Herkunft, daß wir uns nicht enthalten können zu fragen, *wo* die Erinnerung erhalten bleibt" (MG, 143). Implizit werde dadurch vorausgesetzt, dass das, was als Veränderung bezeichnet werde, prinzipiell lokalisierbar sei, so wie ein Möbelstück innerhalb eines Zimmers stehe.
Ein derartiger statischer Zustand differiere aber von dem, was ablaufende Prozesse kennzeichne, wenn auch das menschliche Denken zu sehr „verräumlicht" sei, um sich dessen bewusst zu werden. Die Vorstellung einer auf Elementen des Raumes basierenden Zeit sei ein „Bastardbegriff" (ZF, 76), den es innerhalb der Philosophie abzulegen gelte. Es handle sich hierbei um eine „vierte Raumdimension" (ZF, 84), welche die Grundlage des Zeiterlebens im Alltag sei und aus einem anthropomorphen Grundbedürfnis nach Homogenität potentieller Erfahrungen erwachse. Solchermaßen Ausfluss zuletzt praktischer Bedürfnisse und aus erlebter Faktizität abgeleiteter Handlungsimperative, sei der auf räumlichen Vorstellungen basierende Zeitbegriff gleichwohl ein „nur gedachte[s] Substrat", ein „rein ideale[s] Schema der willkürlichen und unbegrenzten Teilbarkeit" (MG, 209). Die vorgestellte Homogenität der Zeit als vierter Raumdimension existiere lediglich als artifizielles Konstrukt, das der Gewohnheit entstamme und durch Praktikabilität manifestiert werde.[12]

Die ‚reine' Veränderung

Bergson geht jedoch noch einen Schritt weiter in seinen Thesen über die ursprüngliche Erfahrensweise der Veränderung, um deren genuine Unabhängigkeit vom Raum herauszustellen. Nicht nur werde ursprünglich jede Veränderung als unteilbarer Akt erfahren, solange wir sie nicht intellektualisierten, sondern bereits in der Vorstellung sich verändernder materieller *Dinge* liege eine unausgesprochene reflexive Voraussetzung, die innerhalb des erlebten Geschehens selbst gleichwohl nicht aufgefunden werden könne. „Es gibt Veränderungen, aber es gibt unterhalb der Veränderung keine Dinge, die sich verändern; die Veränderung hat keinen Träger nötig" (WV, 167).
Dies widerspricht augenscheinlich allen Erfahrungswerten, die ein Lebewesen sein eigen nennen kann, weil es evident scheint, dass sich etwa das Aussehen eines Holzscheites sehr wohl ändert, wenn es im offenen Kamin verbrannt wird. Und schwerlich lässt sich behaupten, der Vorgang bedürfe nicht des Holzes als Träger der Veränderung, um ablaufen zu können; schließlich kann es erst gar nicht zum Vorgang des Verbrennens kommen, wenn ich über kein Brennmaterial verfüge. Insofern mutet Bergsons These von der Non-Materialität der Veränderung verstörend an: Wenn wir durch unsere Sinne wahrnehmen können, dass sich vor unseren Augen *etwas* verändert - wie lässt sich dann begründen, dass eine derart plastische Impression nicht dem entsprechen soll, was tatsächlich geschieht? Und auf welche Weise soll es möglich sein, eine Veränderung ohne einen Träger dieser Veränderung, also gleichsam eine Veränderung *an sich*, gedanklich zu fassen? Wo soll eine solche *reine* Veränderung jemals stattfinden oder von uns beobachtet werden können?

[11] vgl. E II, 91f.
[12] vgl. ZF, 82 ff; MG, 208 ff.

Bergson zufolge liegt das Missverständnis, welches die Vorstellung einer reinen Veränderung innerhalb des realen Geschehens unmöglich oder abwegig erscheinen lasse, darin, dass wir je schon mit inadäquaten Begrifflichkeiten an das Phänomen Welt herantreten, und im Dienste des situativen Arrangements mit Vorkommnissen als „gewöhnliche Methode" (WV, 165) die *Idee* der Materialität als eine Art ontologische Fundamentalhypothese verwendeten. Diese finde zwar durchaus, beispielsweise durch empirische Beobachtungen wie das Mitansehen des Verbrennens eines Holzscheites, ihre Bewährung in der Praxis. Doch habe diese Bewährung evolutionsgeschichtlich eine interpretatorische Eigendynamik entfaltet, die zu einer omnipräsenten Alltagsheuristik geworden sei. Ihr liege zugrunde die Orientierung an mathematischen Vorstellungen, weil diese der räumlichen Ausdehnung adäquat korrespondierten.
Entscheidende Bedeutung komme in diesem Zusammenhang der Zahl zu. Wir werden daher nun zunächst kurz auf Bergsons Theorie der Zahl einzugehen haben, um seine These von der als solchen apostrophierten Verräumlichung des Denkens verständlicher werden zu lassen.[13] Eine Gegenüberstellung von physikalischer Zeit und Dauer wäre unvollständig, ohne die von Bergson postulierten Zusammenhänge zwischen mathematischer Ordnung und individuellem Zeiterleben zu skizzieren, denn auf der Basis des Zahlbegriffs sieht er die im Alltag dominanten Vorstellungen von Linearität und Ausdehnung ruhen, welche den konventionellen Zeitbegriff konstituierten.

Die Verbundenheit von Zahlvorstellung und Ausdehnung

Eine Zahl wird gemeinhin definiert als die Einheit einer Summe einzelner Teile. Sprechen wir beispielsweise von zwölf Büchern, so wollen wir damit zum Ausdruck bringen, dass mehrere einzelne materielle Gegenstände in der Vorstellung der Anzahl von zwölf vereinigt sind. Zugleich muss das Gezählte in mindestens einer Hinsicht eine Identität aufweisen, was im Falle der Bücher deren Eigenschaft ist, ein Buch zu sein. Eine Identität liegt jedoch, so Bergson, auch dann vor, wenn nicht die Gleichartigkeit in einer derart spezifischen Hinsicht gemeint sei, sondern etwa die Gemeinsamkeit hinsichtlich der Eigenschaft, materiell und damit zählbar zu sein. „Wir werden also sagen müssen, daß die Vorstellung der Zahl die einfache Intuition einer Mannigfaltigkeit von Teilen oder Einheiten mitenthält".
Allerdings erschöpft diese Benennung nicht den Begriff der Zahl, weil die einzelnen Teile als Zahl nicht nur eines sind, sondern zugleich voneinander unterschieden bleiben. Die Bücher sind nicht nur die Vorstellung von deren Einheit in der Zahl zwölf als Ansammlung oder geordneter Aufreihung, sondern bleiben darüber hinaus, unabhängig von einer etwaigen Gleichheit der Titel, zwölf einzelne Bücher, „da sie nicht in ein Einziges zusammenfließen" (ZF, 61), sondern durch die Zahl lediglich gedanklich zusammengefasst werden.
Im Alltagssprachgebrauch bleibe dieser Aspekt der Zahlvorstellung jedoch verborgen, da wir hinreichend damit vertraut seien, auf der Basis des Zahlbegriffs zu sprechen und zu handeln. Wir assoziierten keineswegs mit einer bestimmten Zahl die Aufzählung aller

[13] Das kann hier nur überblicksartig geschehen. Orientieren werden wir uns an Bergsons Ausführungen im zweiten Kapitel von *Zeit und Freiheit* (vgl. zum folgenden ZF, 60ff; zu anderen Zahlentheorien vgl. H. Gericke: Geschichte des Zahlbegriffs. Mannheim u.a. 1970; A. Weil: Zahlentheorie. Basel u.a 1992).

damit gemeinten singulären Gegenstände. Zahlen seien abstrakte Zeichen für Summen, ohne dass wir uns stets die jeweilige Summe bildlich vorstellten, weil wir, so Bergson, im Verlaufe unseres Sozialisationsprozesses lernen, mit abstrakten Begriffen zu operieren. So haben die im Beispiel erwähnten Bücher beim Leser vermutlich nicht zu einem Moment des Innehaltens geführt, um sich ein Dutzend einzelner Bücher vorzustellen, die auf einer Fläche ausgebreitet sind. Wir wissen, welche Bedeutung das Hören oder Lesen dieser Zahl hat, und wie damit im Alltag umzugehen ist.

Anders verhält es sich Bergson zufolge jedoch, wenn wir nicht das symbolische Zeichen der Zahl verwenden, sondern uns die durch es ausgedrückte Summe bewusst vorzustellen versuchen. Die Zahlvorstellung ‚zwölf' fungiert dann als Abstraktum ohne Plastizität, und wir greifen, wie Bergson ausführt, auf räumliche Vorstellungen zurück, da keine andere Möglichkeit besteht, den abstrakten Zahlbegriff gedanklich zu fassen.[14] Akzentuieren wir die Vorstellung von zwölf Büchern dahingehend, dass wir ein Dutzend singuläre materielle Gegenstände meinen, so stellen wir sie uns als ausgedehnt vor. Die Zahlvorstellung solchermaßen verwendend, müssen wir demnach die einzelnen Gegenstände „in einem idealen Raume nebeneinander aufreihen" (ZF, 61). Dieses Nebeneinander von Materiellem ermögliche es, die einzelnen Gegenstände zu zählen: Gedanklich liegen dann, anders als zuvor, zwölf einzelne Bücher vor uns.
Die Einheit, welche der Zahlbegriff zum Ausdruck bringt, kennzeichnet Bergson als eine Leistung unseres Denkens in Gestalt eines „einfachen und unteilbaren Intuitionsakt[es] des Geistes". Müssten wir jedes Mal erneut erst eine abstrakte Zahlvorstellung bilden, wenn wir mit einer Summe einzelner Gegenstände konfrontiert sind, würde dies auf dem Wege der Addition geschehen. Durch Addition können wir mittels der Zahlvorstellung eine Entität gedanklich an eine andere anfügen und erhalten eine Reihenfolge von Entitäten, welche durch Numerierung explizit gemacht werden kann.
Daher gelangt Bergson zu der These, dass die Vorstellung der Zahl untrennbar mit der des Ausgedehnten verbunden sei, denn wir müssen „notgedrungen die Aufmerksamkeit der Reihe nach jeder einzelnen von den Einheiten zuwenden [...] Gerade durch das Zugeständnis der Möglichkeit, die Einheit in beliebig viele Teile zu teilen, hält man sie aber für ausgedehnt" (ZF, 65). Das gedankliche Übergehen von der einen Entität zur anderen auf der Basis des Zahlbegriffs sei ein Prozess der Objektivierung, welcher die Vorstellung einer ausgedehnten Einheit gebäre, „und eben deshalb erscheint sie dann unbegrenzt teilbar" (ZF, 66). Dieses „Symbol der Festigkeit und unendlichen Teilbarkeit" (MG, 217) sei aber nichts anderes als der Raum.

Faktisches Erfahren und Exteriorität

In der Orientierung an einem solchen Schema der Ausdehnung und Teilbarkeit zeigt sich Bergson zufolge ein Grundkonstitutivum des menschlichen Denkens. Wir neigen demnach dazu, uns auf Einzelheiten im Raum zu fokussieren, um diese zunächst zu isolieren und alsdann mittels Addition wieder zu einer Einheit zusammenzufügen. Diese summative Einheit lasse sich vice versa als räumliche Vorstellung wiederum in ihre Bestandteile auflösen. „Der Raum ist der Stoff, mit dem der Geist die Zahl konstruiert, er

[14] vgl. ZF, 65f.

ist das Medium, in das der Geist die Zahl verlegt" (ZF, 66). Das geschehe freilich nicht durch vorsätzliche Addition einzelner Sinnesdaten, sondern werde unbemerkt durch das Bewusstsein koordiniert, worin eine seiner wichtigsten Leistungen bestehe. Bewusst erfahren würden stets Erlebnisse, Szenerien und Situationen, nicht aber ein mehr oder minder kontingentes Kompositum olfaktorischer, visueller oder taktiler Wahrnehmungen.[15]

Betrete ich beispielsweise ein Zimmer, so präsentieren mir meine Wahrnehmungen neben dem holistischen Element des Erlebnisses, dass ich ein Zimmer betrete, visuelle Eindrücke von den dort befindlichen Gegenständen. Ich sehe etwa Stühle, ein Sofa, eine Lampe, Pflanzen und herumliegende Bücher. Über die eigentlichen Sinnesdaten hinaus liefern diese ferner weitere Informationen, welche, so Bergson, den Wahrnehmungen als solchen wesensmäßig zugehören. Mit jeder visuellen Wahrnehmung geht die Information einher, dass die Wahrnehmbarkeit von etwas anderem am genau gleichen Ort ausgeschlossen ist. Dies bezeichnet Bergson als das Phänomen der „Exteriorität" (ZF, 76).
Sehe ich ein grünes Buch auf dem Tisch liegen, weiß ich, dass an genau der gleichen Stelle zur gleichen Zeit kein anderes Buch liegen kann, und wenn das auch zunächst trivial erscheinen mag, ergibt sich daraus für den Begriff der Wahrnehmung, folgt man Bergson, dass Wahrnehmungsvorgängen immer ein separierendes Moment innewohne. Jede Wahrnehmung geschehe demnach auf der Basis eines räumlich strukturierten Vorgriffs, weil durch die separierende Exteriorität des Materiellen je schon „die Vorstellung einer in der Dauer umkehrbaren Reihe oder auch nur einer gewissen *Ordnung* der Sukzession in der Zeit" (ZF, 79) impliziert werde, die von einem Nebeneinander gekennzeichnet sei.
Das Phänomen der Exteriorität sei konstitutiv für das alltägliche Leben, weil wir uns Bergson zufolge gar nicht vorstellen können, wie es Wahrnehmungsprozessen *nicht* innewohnen könne. Je schon haben wir die Erfahrung gemacht, dass materielle Gegenstände sich im Raum befinden, und dass jeder einzelne davon einen bestimmten Platz einnimmt, den kein anderer Gegenstand zeitgleich innehaben kann. Selbstverständlich legten wir daher eine derartige räumliche Ordnungsidee in jede unserer Wahrnehmungen hinein, und offenkundig sei das Moment des Nebeneinander der begegnenden Welt immanent, da wir andernfalls damit nicht würden operieren können.
Jedoch sei die Exteriorität nicht nur grundlegend für unsere Wahrnehmungen, sondern sie habe sich qua evolutionärer Manifestierung des gesamten Denkens bemächtigt.[16] Das

[15] In Anlehnung an Bergsons mitunter literarischen Stil lässt sich das wie folgt verdeutlichen: Derweil ich auf einem bequemen Sessel im Theater einem Konzert beiwohne, mag mich der Duft verschiedener Parfüms meiner Sitznachbarn umhüllen, während meine Geschmacksnerven noch vom Rotwein benetzt sind. Dabei werden jedoch keine Sinnesdaten bewusst addiert, obgleich zum Gesamterlebnis Hören einer Sinfonie in angenehmer Gemütsverfassung faktisch alle genannten Wahrnehmungen einen gewissen Beitrag leisten.
[16] Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Bergson im Verlauf seiner Publikationstätigkeit unter zunehmenden Einfluss der Evolutionstheorie von Charles Darwin gerät, dessen Schrift *On the origin of species by means of natural selection (deutsch: Über die Entstehung der Arten auf Grund der natürlichen Auslese)* im Jahre 1859 erschien. Insbesondere die These vom „survival of the fittest" durch Anpassung der Organismen an sich verändernde Umweltbedingungen scheint ausgesprochen nachhaltig auf Bergson gewirkt zu haben, da er deren semantischen Gehalt sowohl auf die Ontogenese der Spezies Mensch im allgemeinen, als auch auf die Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaften im besonderen, zu übertragen versucht. Bedingt durch sich aus historischen Entwicklungen ergebende Anpassungsimperative wie etwa der Konfrontation mit technologischen

habe zur Folge, dass wir uns stets einer solchen Ordnungsvorstellung bedienten, wenn wir reflexiv an unser Erleben herantreten, woraus sich auch die „verräumlichte Zeit" (WV, 170) ergebe, welche letztlich eine Transponierung der Exteriorität darstelle. So kann ich zum Beispiel während des erwähnten Vorgangs der Wahrnehmung einzelner Möbel in einem Zimmer meine Impressionen gedanklich fassen, indem ich mir klar mache, *dass* ich dort einen Stuhl, dort ein Fenster, neben mir einen Schrank usw. sehe. Damit nehme ich eine reflexive Haltung ein, die eine Distanz zum aktuellen Wahrnehmungsvorgang meines Bewusstseins evoziert.

Die genuine Zeiterfahrung als unaufhörliche Sukzession

In gleicher Weise treten wir jedoch auch an unser Zeiterleben heran, so Bergson, obgleich diesem originär keine Exteriorität zukomme. Das Moment der „Sukzession" (ZF, 78), wie es im faktischen Erleben vorfindlich sei, werde durch den reflexiven Umgang damit zerstört, da wir es durch zurückliegende Wahrnehmungen der Vergangenheit gewohnt seien, den Gegenständen unserer gedanklichen Aufmerksamkeit immer eine räumliche Ordnung zu attribuieren. Die genuine Sukzession der individuellen Bewusstseinsvorgänge weise hingegen ursprünglich keine Exteriorität auf, werde jedoch unbewusst allem gedanklich überhaupt Fassbaren zugrunde gelegt.
Versuchten wir, uns eines beobachteten Vorgangs zu erinnern, so seien es verschiedene „Lagen", die wir erinnerten, wie etwa einzelne Aufenthaltsorte und Situationen des zurückliegenden Tages oder mehrere Häuserblocks und Ampeln, an denen ein vorüber gefahrenes Fahrzeug zwischenzeitlich anhielt. Wir ordneten diese Lagen eines abgelaufenen Vorgangs wie zählbare Dinge und fügten sie zu einer „Synthese" (ZF, 85) zusammen, welche sodann retrospektiv zur Vorstellung des Erlebten werde. Die synthetisierte Exteriorität sei aber nicht identisch mit der ursprünglich erlebten Sukzession, denn diese sei anders als jene eine „gegenseitige Durchdringung, eine Solidarität, eine intime Organisation von Elementen [...], deren jedes das Ganze vertritt" (ZF, 78).
Mit dem Wahrnehmen materieller Gegenstände habe die Sukzession als innere Erfahrung nichts gemein, doch könne ein Denken, das je schon mit der mathematischen Vorstellung eines Nebeneinanders operiere, sich davon nur schwer frei machen. Die reflexiv-konstruktive Zusammenfügung der zuvor qua Denken separierten einzelnen Bestandteile eines in der Zeit abgelaufenen Vorgangs sei nicht dieser erlebte Vorgang selbst, sondern in den Raum projizierte Zeit. „Wir projizieren die Zeit in den Raum, wir drücken die Dauer durch Ausgedehntes aus, und die Sukzession nimmt für uns die Form einer stetigen Linie oder einer Kette an, deren Teile sich berühren, ohne sich zu durchdringen" (ZF, 78). Das Ganze des Zeit-Erlebens sei insofern nicht nur mehr als die Summe seiner Teile, sondern vor allem etwas gänzlich anderes als diese.
Die originäre Erfahrung der Sukzession der Bewusstseinszustände sei die Erfahrung einer unaufhörlichen Veränderung, die menschliches Erleben in seinem Kern ausmache. Bereits die Unterscheidung fixer Zustände kennzeichnet Bergson als künstliche und inadäquate Betrachtungsweise, denn von den vermeintlich singulären Zuständen, die wir zu durchlaufen glauben, habe in Wirklichkeit keiner „einen Anfang oder ein Ende,

---

Innovationen, seien die Gesamtpopulation und auch das Individuum genötigt, sich fortwährend mit neuen zivilisatorischen Hervorbringungen zu arrangieren (vgl. etwa E II, 95ff).

sondern alle verlängern sich ineinander". Diese Pluralität ablaufender Prozesse in Gestalt eines kontinuierlichen Erlebnisstromes sei es, was die ursprüngliche Zeiterfahrung in ihrem Wesen ausmache, ohne dass diese Erfahrung jedoch durch Worte ausdrückbar sei. „Unterhalb der an der Oberfläche erstarrten und kristallisierten Schicht finde ich eine Kontinuität des Fließens, die mit keinem anderen Fluß zu vergleichen ist. Es ist eine Aufeinanderfolge von Zuständen, von denen jeder den folgenden ankündigt und den vorhergehenden in sich enthält" (EM, 185). Diesen kontinuierlichen Fluß der inneren Zeiterfahrung bezeichnet Bergson als die Erfahrung der Dauer.

1.2 Dauer als kontrapunktische Ausdehnung

Der Begriff der Dauer ist zugleich der wichtigste und der am schwierigsten zu fassende in der Philosophie Bergsons. Er lässt sich als metaphysischer Versuch verstehen, mittels der Einführung einer neu akzentuierten Terminologie und Methodik einen deutlichen Bruch zu vollziehen gegenüber der Wissenschaftslandschaft seiner Zeit. Wenn der physikalische Zeitbegriff auch für die naturwissenschaftliche Forschung der adäquate sei, so dürften sich ihn Philosophie und Psychologie keinesfalls zueigen machen, insofern sie vom menschlichen Leben handeln wollen. Dieses sei kein Ding, das im Raum vorkomme, sondern ereigne sich prozessartig in der Dauer. „Aber wie soll ein *Prozeß* mit einem *Ding* zusammenfallen, eine Bewegung mit einer Unbeweglichkeit?" (MG, 186).[17]
Nach einer einführenden Charakterisierung der Erfahrung der Dauer wird im folgenden am Beispiel affektiver Zustände Bergsons Kritik an der Quantifizierung phänomenaler Wirklichkeit durch naturalistische Ontologien skizziert. Im Anschluss werden seine Begriffe der Qualität und der Quantität erläutert, um anhand ihrer die von Bergson postulierte Inadäquatheit der Transponierung qualitativer Bewusstseinsinhalte in mathematisierte Schemata aufzuzeigen. Ausführlicher wird weiterhin auf die Manifestation quantifizierender Vorstellungen in Gestalt der Naturwissenschaften einzugehen sein. Hierbei wird, neben Bergsons allgemeiner Kritik an der Zugrundelegung eines Determinismus innerhalb der psychologischen und philosophischen Bewusstseinsforschung, seine Zurückweisung der Annahme einer psychischen Kausalität im Vordergrund stehen.

Die innere Dauer als ursprüngliche Zeiterfahrung

Anders als der Raum präsentiert sich Bergson zufolge die Dauer als Heterogenität in Gestalt einer unaufhörlichen Sukzession. Die Dauer sei eine „qualitative Mannigfaltigkeit, die mit der Zahl keine Ähnlichkeit hat; eine organische Entwicklung, die jedoch keine wachsende Quantität ist; eine reine Heterogenität, innerhalb derer es keine unterschiedenen Qualitäten gibt" (ZF, 168). Dauer ist bei Bergson ein Synonym für die Zeiterfahrung, die wir machen können, wenn wir uns dem Leben in seiner faktischen

[17] Es ist dies ein Aspekt, den auch Heidegger in seinen frühen Vorlesungen immer wieder explizit herausstellt. Die Philosophie habe sich im Anschluss an die cartesische Ontologie die Idee der „Dinggegenständlichkeit oder *Dinglichkeit*" (GA 58, 126) zueigen gemacht, welche jedoch nicht an die Lebendigkeit des Lebensvollzugs heranzureichen vermöge. Wir werden weiter unten noch einmal hierauf zurückkommen. (vgl. unten S.70ff).

Begegnisweise überlassen, ohne uns diese mittels abstrahierender Verfahren zugänglich zu machen.
Bergson betont immer wieder, dass es sich bei der Dauer um eine *innere* Erfahrung handele, die aufgrund dieser Innerlichkeit nicht in traditionellen Begriffen ausgedrückt werden könne. Die Dauer sei als unmittelbare innere Erfahrung „eine Mannigfaltigkeit von Qualitäten, ein kontinuierlicher Fortschritt, eine Einheit in der Richtung. Man kann sie nicht durch Bilder darstellen" (EM, 187). Wir können demnach die Dauer erleben, vermögen aber nicht, dieses Erleben verbal exakt zu fassen, weil wir das begriffliche Instrumentarium dazu weder besitzen, noch ein solches überhaupt entwickeln können. So kann ich zwar auch die Eigenschaften eines fließenden Gewässers durch die Entnahme von Wasserproben analysieren, doch sind die gewonnenen Daten kein authentisches Abbild des Fließens dieses Gewässers *in seinem Fließen*.
Analog kann, so Bergson, menschliches Leben nicht dadurch beschrieben werden, dass man seinen Prozesscharakter etwa auf dem Wege der Assoziationspsychologie eliminiere, um dann Aussagen darüber zu treffen. Eine solche Vorgehensweise bleibe vom verräumlichten und statischen Zeitbegriff dominiert und erreiche niemals die psychologisch erfahrene reine Dauer des Individuums. Letztere sei gewissermaßen jene Zeiterfahrung, die uns zuteil werde, wenn wir sie nicht mithilfe der Psychologie zu beschreiben versuchten. Sie sei Zeiterfahrung in unverstellter Ursprünglichkeit.
Neben der Möglichkeit der gedanklichen Aneinanderreihung von Zuständen gebe es den „Bereich unseres inneren Lebens" (WV, 169), der die individuelle Persönlichkeit in ihrem Wesen ausmache. Diese Erlebenssphäre könne nicht in Worte gefasst werden, sondern artikuliere sich fortwährend nonverbal in Form einer „unteilbare[n] Kontinuität der Veränderung" (WV, 170). Sie sei als „Melodie unseres inneren Lebens" (WV, 169) das herausragende Merkmal der Erfahrensweise der individuellen Persönlichkeit. Diese mache es in ihrem Kern aus, als Dahinströmen im Fluss der Dauer erlebt zu werden.

Die Diskrepanz zwischen dem inneren Erleben des Individuums und externen Beschreibungen seiner versucht Bergson in *Zeit und Freiheit* am Beispiel affektiver Zustände zu illustrieren. Neben dem Umstand, dass die Psychologie weite Teile ihres Forschungsinteresses auf den Bereich des Affektiven richtet, ist der Grund für diese Fokussierung darin zu sehen, dass sich anhand des Affektiven die Unterschiedenheit von externer und interner Sichtweise besonders eindrücklich demonstrieren lässt. Um Bergsons Begriff der Dauer deutlicher zu fassen, soll dieser daher im folgenden durch die explizite Abgrenzung zu naturwissenschaftlichen Ontologien betrachtet werden.[18]

[18] Ist in den frühen Schriften *Zeit und Freiheit* und *Materie und Gedächtnis* noch ein eher negativer definitorischer Ansatz bemerkbar, der sich darin äußert, dass Bergson überwiegend aufzeigt, welche Zugangsweisen er für inadäquat hält, erfährt sein Ansatz in den Folgejahren eine Neuausrichtung durch die unmittelbare Koppelung der Dauer an den Begriff des Lebens. So heißt es in der *Einleitung (Erster Teil)* aus dem Jahre 1922, die Dauer sei eine „fortdauernde Schöpfung, ununterbrochenes Hervorquellen von Neuem" (E I, 28) in Gestalt des Lebensphänomens selbst. In der 1907 erschienenen Monographie *Schöpferische Entwicklung* wird Bergson beider Verbindung im Rahmen eines Vitalismus umfassend ausarbeiten. Darauf können wir im Zusammenhang der Fragestellung hier jedoch nicht näher eingehen (vgl. zum Vitalismus weiterführend H. Driesch: Geschichte des Vitalismus. Leipzig 1922; L. von Bertalanffy: Problems of Life. London/New York 1952).

Affektive Zustände und Quantifizierung im Raum

Affektive Zustände zählen zum Bereich des unmittelbaren Bewusstseinslebens. Gefühle der Mattigkeit, der Euphorie, geistiger Anspannung, ästhetischer Anziehung oder der Trauer werden vom Individuum erlebt, ohne dass es einer expliziten Vergewisserung bedarf, ob ein solches jeweils erlebt wird. Folglich muss ihnen irgendeine Form von Sein zukommen, da sie als Bewusstseinstatsachen einen Teil der erlebten Wirklichkeit ausmachen. Gleichwohl sind diese Bewusstseinstatsachen, so Bergson, nicht als räumliche Gegebenheiten vorhanden, sondern sie treten als aktuelle Erlebnisse ins Bewusstsein, wenn ich zum Beispiel Geräusche in einiger Entfernung höre. Unmittelbar gegeben ist mir dann ein akustischer Eindruck, eine sinnliche Wahrnehmung, die keinen Ort hat wie etwa das Grammophon, dem ich die Geräusche zuordnen kann, wenn ich mich umwende.
Der affektive Zustand ‚Hören des Geräuschs' selbst ist *nicht* im Raum lokalisierbar, wenngleich sowohl die physikalischen Schwingungen, welche das Geräusch erzeugen, als auch der sie verursachende Apparat räumliche Ausdehnung besitzen. Zwar könne ich die Schwingungen zählen und messen, doch seien sie nicht identisch mit der Wahrnehmung des Geräuschs durch ein Subjekt, das sie nicht als physikalische Schwingungen perzipiere, sondern eine Melodie höre. Ein gleiches gelte für ihre Beschreibung als sich manifestierende Gehirnzustände, welche zwar in der Tat auf technischem Wege während des affektiven Erlebnisses nachgewiesen werden könnten, jedoch lediglich als symbolische Darstellung fungierten. Im individuellen Bewusstsein ereigne sich faktisch anderes, als externe Zugangsweisen es abzubilden imstande seien. Letztere supponierten durch die Verwendung von Vorstellungen wie lokalisierbaren Gehirnzuständen eine Ontologie des Raumes, die jedoch der Erfahrung der Dauer wesensmäßig nicht zugehörig sei.[19]
Daher konstatiert Bergson die Existenz von „zweierlei Mannigfaltigkeiten", nämlich „die der materiellen Gegenstände, die unmittelbar eine Zahl bildet, und die der Bewusstseinsvorgänge, die den Zahlenaspekt nur durch Vermittlung einer symbolischen Vorstellungsweise erlangen kann, bei der notwendig der Raum eine Rolle spielt" (ZF, 68). Was wir als Individuen faktisch erfahren, sei demnach nicht identisch mit verbalen oder theoretisch motivierten Beschreibungsversuchen der jeweiligen Erfahrung, da wir stets ein symbolisches Raster verwendeten, sobald wir erlebte Wirklichkeit sprachlich zu fassen suchten. Das gelte sowohl für die alltägliche interpersonale Kommunikation, als auch für wissenschaftliche Betrachtungsweisen.

Was aber bedeutet es für den reflexiven Umgang mit affektiven Zuständen, wenn bei deren Darstellung „notwendig der Raum eine Rolle spielt"? In welcher Weise werden sie

[19] Eine moderne Variante der Zugrundelegung einer solchen von Bergson beschriebenen ‚Ontologie des Raumes' in der Bewusstseinsforschung stellen zum Beispiel die Thesen des Neurowissenschaftlers und Hirnphysiologen Gerhard Roth dar (vgl. etwa G. Roth: Neuronale Grundlagen des Lernens und des Gedächtnisses in: S.J. Schmidt (Hg.): Gedächtnis. Frankfurt a.M. 1991. S. 127-158; ders.: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Frankfurt a.M. 1994). Freilich ist es auch mittels derartiger zeitgenössischer naturalistischer ‚Lokalisierungsbemühungen' im Hinblick auf phänomenal erlebte Wirklichkeit bislang nicht gelungen, den wissenschaftlichen Zugang zu mentalen Repräsentationen entscheidend voranzubringen. Immer noch herrscht weitgehend Unklarheit, welcher Zusammenhang zwischen diesen und (prinzipiell durchaus lokalisierbaren und messbaren) neuronalen Vorgängen besteht.

uns zugänglich, wenn wir sie nicht bloß ‚haben', sondern über sie sprechen oder sie im Rahmen psychologischer Untersuchungen darstellen wollen? Und wodurch ist das symbolische Raster gekennzeichnet, das wir zur Beschreibung affektiver Zustände verwenden?
Wir legen auch unseren Affektionen, in Bergsons Terminologie gesprochen, unbewusst eine Raumvorstellung zugrunde, wodurch wir die Möglichkeit erhalten, Empfindungen in der Tat zu zählen und zu messen, wie das insbesondere die Psychophysik getan hat.[20] Einzelne Reizstärken lassen sich skalieren, und auf der Basis einer ausgearbeiteten Methodologie können Aussagen über das individuelle Erleben getroffen werden. Bewusstseinsvorgänge werden so quantifiziert und in Zahlen ausgedrückt, um experimentell handhabbar zu sein, was freilich voraussetzt, dass sie überhaupt quantifizierbar sind.

Transponierung von Qualität in Quantität durch das Denken

Wir stehen damit vor einem grundlegenden Problem, welches sich durch naturalistische Ontologien stellt: Wie können qualitativ erfahrene mentale Repräsentationen durch quantitative Angaben beschrieben werden? Welcher Zusammenhang besteht zwischen der Realität des inneren Erlebens und auf dessen Darstellung zielende wissenschaftliche Annäherungsversuche? Wie kann ein Phänomen wie das individuelle Bewusstseinsleben für eine externe Perspektive zugänglich gemacht werden?
Der qualitative Eindruck des Hörens einer Melodie etwa hat nur wenig gemein mit dem Lesen einer Partitur, obzwar die Partitur nichts anderes enthält als eine quantifizierte Wiedergabe des akustischen Erlebnisses. Die mathematische Angabe „39,1[0] C Körpertemperatur" ist nicht identisch mit dem dabei empfundenen subjektiven Unwohlsein. Und die gemessene Menge des ausgeschütteten Endorphins stimmt ebenso wenig mit einer subjektiv empfundenen freudigen Stimmung überein, wie die Menge an aufgenommener Nahrung ein authentischer Indikator für ein Geschmackserlebnis ist.
Wir sind jedoch genötigt, uns solcher symbolischer Darstellungsweisen zu bedienen, wenn wir Qualitatives wiedergeben wollen, weil eine andere Möglichkeit nicht offen steht. Dies herauszustellen, ist eines der vorrangigsten Anliegen, die Bergson in *Zeit und Freiheit* verfolgt, wenn er darauf hinweist, dass wir qua räumlicher Symbole das Erleben seines hervorragendsten Merkmals entkleideten, nämlich dem des Qualitativen. „Die vorstellungsmäßige Empfindung ist, für sich betrachtet, reine Qualität; durch die Ausdehnung hindurch gesehen wird aber diese Qualität in gewissem Sinne zur Quantität; man nennt

[20] Ein Beispiel hierfür ist das sogenannte „Weber'sche Gesetz", das auf den Experimentalpsychologen Ernst Heinrich Weber [1795-1878] zurückgeht. Weber wies durch Experimente nach, dass die Reizstärke zweier Empfindungen gemäß dem Verhältnis ihrer Intensitäten zueinander, nicht nach ihren jeweiligen absoluten Werten wahrgenommen wird. Demnach ist die Möglichkeit zur bewussten Wahrnehmung von Unterschieden bei Sinnesempfindungen von den Intervallen zwischen diesen Unterschieden abhängig (vgl. Wilhelm Wundt: Erlebtes und Erkanntes. Stuttgart 1920. S. 301ff; vgl. ferner P.G. Zimbardo: Psychologie. Berlin u.a 1988. S. 147ff). Aufzeigen lässt sich das Phänomen dadurch, dass man eine Kiste Mineralwasser mit vermeintlich geleerten Flaschen anhebt. Befinden sich noch gefüllte Flaschen darin, wird das in der Regel bemerkt, weil das Gesamtgewicht vom zuvor vielfach gehobenen abweicht. In ähnlicher Weise ist das Phänomen von Weber umfassend experimentell untersucht und nachgewiesen worden.

sie dann Intensität“ (ZF, 70). Die Intensität[21] eines psychischen Zustands sei nicht identisch mit dessen qualitativem Eindruck, sondern seine verräumlichte Darstellung, ausgedrückt auf der Basis des Zahlbegriffs. Die Assoziationspsychologie und die Psychophysik seien insofern der wissenschaftlich institutionalisierte Ausdruck der menschlichen Neigung, Qualitatives in Quantitätsbegriffen zu fassen, um im sozialen Kontext agieren zu können.
Diese Transponierung qualitativer Erfahrungen in quantitative Parameter sei allerdings unzureichend im Hinblick auf die Wiedergabe individueller Erlebnisse. Bergson sieht den Begriff des Quantitativen an den der Dinglichkeit und die Vorstellung einer materiellen Ausdehnung gekoppelt, und deutlich von diesem zu scheiden sei der der Beweglichkeit oder Sukzession. Innerhalb der qualitativen Erfahrungsebene begegne immer eine Totalität, die keine separierten einzelnen Bestandteile kenne, weil sie das Dahinströmen des Lebensprozesses selbst sei.
Jeder Versuch einer sprachlichen Annäherung laufe Gefahr, Momente des Quantitativen zu verwenden, weil wir beispielsweise beim anschließenden Beschreiben einer beobachteten Bewegung von einem Körper sprechen, der eine bestimmte Strecke zurückgelegt und dazu eine bestimmte Zeitspanne benötigt habe. So lässt sich zum Beispiel wahrheitsgemäß behaupten, dass ein Sportler binnen 45 Sekunden 400 Meter auf der Bahn im Leichtathletikstadion zurückgelegt hat. Der Lauf als qualitatives Erlebnis präsentiert sich hingegen, wie sich im Anschluss an Bergson formulieren lässt, als eine Dauer, während derer voller Körpereinsatz erbracht wird, um so rasch als möglich die Ziellinie zu überqueren. Auch der Läufer selbst wird gleichwohl später die quantitative Angabe der benötigten Zeit für die zurückgelegte Strecke verwenden, wenn er über das Erlebnis spricht.

Externe und reflexive Zugangsweisen reichten grundsätzlich nicht an das Qualitative des Erlebens heran, wie es sich dem individuellen Bewusstsein während des Ablaufens darbiete. Das Moment des Qualitativen sei nichts real Vorfindliches, sondern bei Dauer und Bewegung handele es sich um „Synthesen des Geistes“ (ZF, 91), welche nur in diesem selbst existierten. Bergson versteht die qualitativ erfahrene Dauer als etwas, das stets als ganzes erfahren und „nicht von uns gemessen, sondern gefühlt“ (ZF, 95) werde. Das bleibe jedoch zumeist verborgen, weil wir uns gewohnheitsmäßig quantifizierender Herangehensweisen bedienten, um Erlebnisse zu kommunizieren. Wir seien demnach gezwungen, die erfahrene Lebendigkeit sprachlich regelrecht zu „fixieren“, um ihrer gedanklich überhaupt habhaft werden zu können, und weil wir je schon gewohnt seien, das zu tun, entgehe uns das ursprüngliche Moment des Qualitativen im Alltag nahezu gänzlich. Innerhalb des sozialen Kontextes agierten wir überwiegend mit einem „Schatten des Ich“ (ZF, 97), der im Begriff sei, sich über das gesamte Erleben zu legen, was durch die Ausbreitung naturalistischer Ontologien in der Bewusstseinsforschung forciert werde.

[21] Bergson rekurriert hier auf die innerhalb der Psychologie seiner Zeit übliche Benennung von Empfindungen durch den Begriff Intensität. Wiedergegeben wird durch den Terminus die Stärke eines wahrgenommenen Reizes, worin eine pragmatische methodische Operationalisierung eines individuellen Bewusstseinsinhalts zu sehen ist (vgl. zum Begriff der Intensität innerhalb der Psychologie A. Hajos: Wahrnehmungspsychologie. Psychophysik und Wahrnehmungsforschung. Stuttgart 1972).

Ursächlich für die zunehmende Verkennung des genuinen inneren Erlebens sei prinzipiell, dass wir uns fortlaufend unserer Denkfähigkeit bedienten und dadurch eine Distanz schafften zu dem, was menschliches Leben in seinem Kern ausmache. „Denken ist ein Notbehelf, wenn die Wahrnehmungsfähigkeit versagt" (WV, 151). Mittels des Denkens abstrahierten wir vom realen Erleben, und da menschliches Denken es stets mit Raumbegriffen zu tun habe, wendeten wir die Abstraktion auch auf den Zeitbegriff an. Unser Denken leiste somit zwar einen entscheidenden Beitrag zum Arrangement mit sich darbietender Faktizität, doch sei deren Charakter nur solange ursprünglich, als wir uns nicht reflexiv mit ihr auseinanderzusetzen versuchten. Die Reflexion über das Erleben führe dazu, „daß wir damit unbewußt in den Raum zurückfallen" (ZF, 76) und ihm dadurch Elemente attribuierten, die dem ursprünglichen Erleben wesensmäßig nicht zugehörig seien.

Die Manifestation des quantifizierenden Denkens: Naturalismus und Determinismus

In potenzierter Form bedienen sich die Naturwissenschaften dieser Vorgehensweise, indem sie generalisierend ontologische Annahmen zugrunde legen, deren Angemessenheit gleichwohl entscheidend vom gewählten Gegenstandsbereich abhängt. So kann naturwissenschaftliche Forschung nur dann sinnvoll betrieben werden, wenn davon ausgegangen wird, dass die ausgewählten Phänomene prinzipiell von uns sinnlich erfassbar sind, dass sie unabhängig von einem Beobachter auftreten, und dass ihrem Auftreten Gesetzmäßigkeiten zugrunde liegen.
Sprechen wir von Gesetzmäßigkeiten, so ist damit intendiert, dass wir von einem Determinismus ausgehen können, die beobachtbaren Wechselwirkungen zwischen bestimmten sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen also *stets* und *notwendig* so ablaufen, wie sie es tun. *Es gibt* demnach spezifische Zusammenhänge zwischen dem Auftreten von Phänomen A und Phänomen B.[22] Minimalistisch ausgedrückt, lässt sich der Determinismus auf die Formel bringen, dass jeder sinnlich wahrnehmbare Vorgang eine Ursache hat. Anders gewendet: Es gibt keine prinzipielle Zufälligkeit, weil hinter beobachtbaren Vorgängen eine kausal determinierte Gesetzmäßigkeit steht. Jede beobachtbare Wirkung hat eine oder mehrere angebbare Ursachen, und gleiche Ursachen haben immer die gleichen Wirkungen.[23]

---

[22] Als Beispiel mag die Erdanziehungskraft dienen: Jeder Körper erfährt an der Erdoberfläche im Vakuum, unabhängig von seiner Beschaffenheit oder dem Zeitpunkt, eine Beschleunigung von 9,81 m/s^2 , weil die Gravitation ihn zu Boden zieht. (Streng physikalisch betrachtet, ist die These falsch. Die Gravitation zieht Körper nicht „zu Boden", sondern die Erde und der jeweilige materielle Körper ziehen sich qua Gravitation gegenseitig an.)

[23] Als klassischer Text zu dieser Position ist in diesem Zusammenhang zu nennen: David Hume: An enquiry concerning human understanding. London 1748 (dt.: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Hamburg 1967). Hume sieht die Vorstellung von Kausalität daraus erwachsen, dass wir mehrfach beobachten, wie auf ähnliche Ereignisse x immer wieder ähnliche Ereignisse y folgen. Aufgrund dieser Ähnlichkeitsbeziehung können wir demnach die Ereignisse x als Ursache der Ereignisse y ansehen. Die attribuierte Ursache-Wirkungs-Relation zwischen den Ereignissen wird Hume zufolge zunächst zu einer festen Verknüpfung zwischen unseren Vorstellungen von den Ereignissen x und y, die wir im Lauf der Zeit qua Gewohnheit als Verknüpfung zwischen den Ereignissen selbst verstehen. Zum Determinismus im allgemeinen vgl. weiterführend G.Mohr: Determinismus/Indeterminismus in: H.J. Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie Band 1. Hamburg 1999; vgl. ferner G. Vollmer: Was ist Naturalismus? in G. Keil/H. Schnädelbach (Hg.): Naturalismus. Frankfurt a.M. 2000. S.46-67.

Durch empirische Forschung und Abstraktion können solche kausalen Zusammenhänge entdeckt, in Gesetzen formuliert und immer wieder aufs Neue überprüft werden. Je mehr derartige naturgesetzliche Zusammenhänge entdeckt werden, umso adäquater können wir uns in die uns umgebende Welt einfügen, da sich beispielsweise die Gefährdung des physischen Überlebens tendenziell minimieren lässt. Wenn etwa eine Formel für die Verformbarkeit von Stahl gefunden ist, so lassen sich Fahrgastzellen für Kraftfahrzeuge konstruieren, die bei einem Aufprall eines Fahrzeugs auf ein Hindernis mit einer bestimmten Geschwindigkeit die physische Unversehrtheit der Insassen mit höherer Wahrscheinlichkeit gewährleisten. Die biologische Isolierung eines Bakterienstammes ermöglicht es, mittels experimenteller Studien pharmakologische Substanzen zu erzeugen, mit deren Hilfe sich lebensbedrohliche Krankheitserreger bekämpfen lassen, und die genaue Kenntnis thermodynamischer Gesetzmäßigkeiten gestattet es, Dampfturbinen zu konstruieren, die bei minimalem Explosionsrisiko zu erheblichen Erleichterungen im Hinblick etwa auf Mobilität führen.

Es nimmt daher nicht Wunder, dass sich mit der Implementierung des naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals im 17. Jahrhundert eine starke geistesgeschichtliche Eigendynamik entfaltet hat, weil der praktische Anwendungswert naturwissenschaftlicher Forschung unmittelbar greifbar ist. Auf der Basis der Annahme eines allumfassenden Determinismus' können natürliche Phänomene nicht nur beschrieben werden, sondern die Welt wird verständlicher, vorhersehbarer und für uns Menschen kontrollierbarer und beherrschbarer.
Weiten wir den Determinismus auf das menschliche Erleben aus, so geht damit ein modifiziertes Menschenbild einher. Wenn unser Erleben und Verhalten ebenfalls streng kausalen Gesetzmäßigkeiten folgen, könnten Aussagen nicht nur über vollzogene Handlungen formuliert werden, sondern auch über zukünftige, da gleiche Ursachen gemäß kausaler Determination stets die gleichen Wirkungen hervorbringen. Weiß ich um die einzelnen für den augenblicklichen Zustand relevanten Faktoren, so kann ich auf ihrer Grundlage voraussagen, welches Verhalten von einem bestimmten Individuum gezeigt werden wird. Das Kennen aller Randbedingungen und gesetzmäßiger Zusammenhänge ermöglicht es, zuverlässige Prognosen aufzustellen, so wie ich voraussagen kann, was geschehen wird, wenn zwei bestimmte chemische Substanzen in Reaktion miteinander treten.[24]

Vom deterministischen Paradigma ausgehend, zielt auch die experimentelle Psychologie des 19. Jahrhunderts darauf ab, die relevanten Einflussfaktoren menschlichen Verhaltens zu eruieren, indem sie unter kontrollierten und standardisierten Bedingungen Verhaltensweisen gleichsam herstellt. Die Interaktion verschiedener Variablen wird experimentell untersucht, um dann zu Aussagen über Kausalitäten zwischen einzelnen Verhaltenspara-

[24] Selbstredend ist die Wissenschaft auch heute noch weit davon entfernt, zuverlässige Prognosen über menschliches Verhalten abgeben zu können. Relevant ist im hier betrachteten Zusammenhang einzig, dass das naturalistische Erkenntnisideal beansprucht, auf der Basis bekannter Zustände *prinzipiell* dazu in der Lage zu sein, solche Vorhersagen machen zu können. Als klassischen Text vgl. hierzu P.S. de Laplace: [Essai philosophique sur les probabilitiés ; 1814] Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit. Frankfurt a.M. 1996.

metern zu gelangen.[25] Reagiert eine gewisse Anzahl von Versuchspersonen auf die gleiche Art, nachdem sie mit einer spezifischen Situation konfrontiert wurden, so spricht man von einem gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen Reiz und Reaktion.[26]
Bergson, der mit der Psychologie des 19. Jahrhunderts umfassend vertraut war[27], setzt sich in *Zeit und Freiheit* argumentativ ausführlich mit den Annahmen des Determinismus auseinander, um schließlich an die Kausalitätsproblematik anzuknüpfen. Wir werden uns im folgenden hiermit nur insoweit beschäftigen, als er die Dauer in Abgrenzung zu deterministischen Vorstellungen behandelt.

Psychische Kausalität und faktisches Erfahren

Gesetzmäßig auftretenden Zusammenhängen zwischen Phänomenen eigne eine logische Notwendigkeit, welche als theoretisches Postulat „die Zukunft mit der Gegenwart verbinden will" (ZF, 154), was durch das Kausalitätsprinzip zum Ausdruck komme. Wir können Wirkungen beobachten, und wir können diesen zugrunde liegende Ursachen assoziieren. Das mehrfache korrelierte Auftreten von Phänomenen lässt auf einen gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen beiden schließen, und eine kausale Verbindung wird postuliert, wenn eines der Phänomene nie ohne das andere auftritt.[28]
Haben wir es hingegen mit menschlichem Handeln zu tun, so Bergson, sei der physikalische Kausalitätsbegriff inadäquat, weil hier ein anderer Begriff von Kausalität zugrunde gelegt werden müsse. „Sagt man, daß die gleichen inneren Ursachen dieselben Wirkungen hervorbringen, so setzt man damit voraus, daß die gleiche Ursache auf der Bühne des Bewußtseins mehrere Male auftreten könne". Jedoch sei eine (logische) Identität mehrerer Bewusstseinszustände ausgeschlossen, „weil derselbe Moment nicht wiederkehrt"

[25] Im Vergleich zum Kausalitätsbegriff der Naturwissenschaften ist der innerhalb der Psychologie angewandte weniger streng. Die moderne psychologische Forschung spricht nicht von Kausalität, sondern weist zum Beispiel auf feststellbare Korrelationen zwischen Variablen hin. Treten diese auffallend häufig in mehreren Studien auf, wird dies als Signifikanz bezeichnet (vgl. zur methodischen Gewinnung von Daten in der Psychologie im allgemeinen: G. Gutjahr: Die Messung psychischer Eigenschaften. Berlin 1971).
[26] Im Anschluss an die Studien des US-Amerikaners B.F. Skinner in den 30er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat sich aus diesem Ansatz die Forschungsrichtung des Behaviorismus entwickelt. Anregung für Skinners Experimente waren wiederum die Untersuchungen des russischen Physiologen Iwan Pawlow (1849-1936) gewesen. Die Terminologie „Reiz - Reaktion" (engl. stimulus - conditioned/unconditioned reaction) existierte innerhalb der Psychophysik des 19. Jahrhunderts noch nicht; hier sprach man beispielsweise von Reiz und Empfindungsstärke. Fechners psychophysischer Parallelismus stellt, wenngleich heutigen wissenschaftlichen Maßstäben nur bedingt genügend, das erste historische Beispiel dieser Forschungsrichtung dar. (vgl. H.E. Lück u.a.: Sozialgeschichte der Psychologie. Opladen 1987).
[27] Dies belegt etwa seine umfangreiche Auseinandersetzung mit Forschungsergebnissen der Psychologie in *Materie und Gedächtnis*. Das zweite Kapitel der Schrift besteht in weiten Teilen aus der Schilderung, Kommentierung und Interpretation zeitgenössischer Studien und Befunde (vgl. MG, 66ff).
[28] Haben wir zahlreiche Male die Erfahrung gemacht, dass eine Glühlampe sich erwärmt, wenn elektrischer Strom durch sie geleitet wird, lässt sich von einem kausalen Zusammenhang zwischen Stromfluss und thermischer Energie sprechen. Die Trivialität des Beispiels verdeckt allerdings die grundlegende Kausalitätsproblematik. Hat es zum Beispiel in einer Region im Verlaufe einer Dekade sowohl eine merkliche Zunahme der Weißstorchpopulation, als auch der Geburtenhäufigkeit unter den Einwohnern gegeben, so muss landläufigen Mythen zum Trotz dennoch keine Kausalbeziehung zwischen beiden Phänomenen bestehen. Es kann sich hierbei auch um bloße Koinzidenz handeln.

und menschliche Individuen als geschichtliche Wesen niemals zwei identische Zustände durchlaufen können. Aufgrund des permanent im Wachsen begriffenen Erfahrungsschatzes, den jedes Bewusstsein in sich trage, bilde das individuelle Leben einen sich selbst erneuernden Prozess innerhalb der Dauer, dem wesensmäßig eine „radikale Heterogenität der tiefen psychischen Tatsachen und die Unmöglichkeit [...], daß sich je ihrer zwei vollkommen gleichen" (ZF, 149), zukomme. Es reihe sich nicht Vorkommnis an Vorkommnis, sondern gekennzeichnet sei das Zeiterleben des Individuums in seinem Kern davon, dass es einen kontinuierlichen Fluss darstelle, der sich nicht als physikalischer Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen begreifen lasse.

Wir seien permanent im Begriff, qualitative Veränderungen unserer selbst vorzunehmen, indem wir durch aktuell gemachte Erfahrungen unsere Persönlichkeit, zumindest in Nuancen, gleichsam ständig neu prägten. „Daß ich mich unter dem Einfluß derselben äußeren Bedingungen heute nicht wie gestern verhalte, ist nicht verwunderlich, weil ich Veränderungen erleide, weil ich dauere" (ZF, 155). Insofern stelle jede Erfahrung des Individuums eine Modifizierung seines Erfahrungsschatzes und damit seiner Persönlichkeit dar; gleich, wie gering der jeweilige Vorfall in seiner objektiven oder subjektiv empfundenen Bedeutung auch sein möge. Dies ist evident, wenn wir die These auf die gesamte Lebensspanne eines Menschen übertragen, doch geht Bergson wesentlich weiter. Keine Situation lasse sich mit den exakt gleichen Bedingungen gezielt wieder herbeiführen.[29]

Weil wir im faktischen Leben immer auf der Grundlage der Totalität der individuell gemachten Erfahrungen agierten, stünden wir stets in einer neuen Situation. Menschliches Leben sei wesentlich ein permanentes situatives Arrangement mit Vorkommnissen höchst individuellen Charakters, von denen keines mehrfach auftreten könne, da jedes einzelne Vorkommnis innerhalb der Dauer erlebt werde. Die Dauer als „eine ganz und gar qualitative Mannigfaltigkeit, als eine absolute Heterogenität von Elementen" (ZF, 169) werde stets nur in Aktualität erlebt, und sie sei als unmittelbare Erfahrung nur dem einzelnen Subjekt zugänglich. Dieses könne immer nur hier und jetzt handeln und Erlebnisse haben. Weil jedes einzelne dieser ‚hier' und ‚jetzt' aufgrund des kontinuierlich anwachsenden Erfahrungsschatzes einzigartig sei, sei jeder Zugangsversuch zum Erlebnisphänomen, der mit einem abweichenden Zeitbegriff operiere, zum Scheitern verurteilt.

„Wir sind Zeit": Die Erfahrensweise der Dauer

Allerdings stellt Bergson immer wieder deutlich heraus, dass dies keineswegs gleichbedeutend mit einer Absage die wissenschaftliche Erforschbarkeit des individuellen Bewusstseinslebens sei. Dass es sich beim menschlichen Zeiterleben um „eine mehr subjektive Form unseres Bewußtseins" (ZF, 156) handele, sei ganz im Gegenteil die Bedingung der Möglichkeit einer methodischen Annäherung an das tatsächliche Zeiterleben des Individuums. Es gibt demnach nicht nur eine kalendarisch fixierbare mathematische und lineare

[29] Ein triviales Beispiel mag das verdeutlichen: Selbst dann, wenn ich mir an zwei aufeinanderfolgenden Tagen den gleichen Film im gleichen Lichtspielhaus anschauen sollte, handelt es sich nicht um ein identisches Erlebnis, da ich in der Zwischenzeit verschiedene Gemütszustände durchlaufen und andere Erlebnisse gehabt habe. Zudem wäre im gewählten Beispiel das zweimalige Anschauen des Filmes schon deshalb nicht ein identisches Erlebnis, weil mir vom ersten Mal der Handlungsstrang zumindest in Rudimenten bekannt sein dürfte.

Zeit, sondern faktisch ist die Zeit für uns ein Strom, in dem wir mitschwimmen. Zeit ist nicht etwas, das ich auf Uhren ablese oder in Form von Datumsangaben auf ein Blatt Papier schreibe, sondern sie gehört als erfahrene Dauer konstitutiv zum menschlichen Leben. Wir sind nicht als Objekt *in* der Zeit, sondern wir *sind Zeit*.[30]
Wir haben eine geschichtliche Herkunft, erleben unser aktuelles Geschehen und handeln im Hinblick auf das, was an Hoffnungen, Befürchtungen und Erwartungen in uns ist. Das Leben bildet einen Verlauf mit gleichsam individueller Handschrift, und dieser Verlauf besteht nicht aus einer Aneinanderreihung einzelner Zustände. Er ist Bergson zufolge reine Dauer, nicht physikalisch messbare Zeit.[31]

Worauf Bergson hinweisen will, lässt sich durch die Betrachtung des Verlaufs eines einzelnen Tages illustrieren, wenn ich etwa am Abend innehalte, um mir die Geschehnisse des Tages bewusst werden zu lassen. Dabei werde ich mich an verschiedene Menschen erinnern, auf die ich traf, werde einzelne Gesprächsthemen gedanklich wiederfinden, mich an eingenommene Mahlzeiten und zurückgelegte Wege erinnern, mich eines möglicherweise am Vormittag aufgetretenen Kopfschmerzes besinnen, an vergessene Besorgungen denken und vielleicht noch Pläne für den weiteren Abend schmieden. Wenn ich so den sich dem Ende zuneigenden Tag betrachte, bilde ich ihn noch einmal virtuell nach. Dabei geschieht das, was Bergson als Verräumlichung des Denkens bezeichnet: Die einzelnen Erlebnisse mithilfe der allgemein verbreiteten Konvention der Zeiteinteilung in Minuten, Stunden und Tage skalierend, reihen wir die Begebenheiten nebeneinander auf, wenn wir sie erinnern. Wir benutzen die Mittel, die uns zur Verfügung stehen, vergessen dabei jedoch, dass sie nur ein gedankliches Hilfsmittel sind, um innerhalb des sozialen Kontextes agieren zu können.

Blicken wir noch einmal auf die Erinnerungen an den zurückliegenden Tag. Dessen Verlauf, den ich in der Erinnerung grundsätzlich rekonstruieren kann, bestand keineswegs aus der Aneinanderreihung singulärer Erlebnisse. Ich war während seines Verlaufs ständig mit irgendetwas beschäftigt, was selbst dann gilt, wenn es mir temporär darum zu tun war, auftretende Langeweile zu beseitigen. Ich diskutierte etwa mit Arbeitskollegen über ein bestimmtes Projekt, las die Aushänge in der Kantine, suchte nach einem wichtigen Aktenordner, verweilte nachdenklich am Fenster oder erwog eine Absage geplanter abendlicher Aktivitäten im Bekanntenkreis. Ständig geschah etwas, das meine Aufmerksamkeit mehr oder weniger stark in Anspruch nahm, und erst die

---

[30] Eine These, die zu erweisen eines der zentralen Anliegen Heideggers in *Sein und Zeit* [1927] darstellt. Gegenüber dem als solchen apostrophierten ‚vulgären' Zeitverständnis will auch er eine ursprünglichere Zeiterfahrung aufweisen. So heißt es programmatisch im zweiten Kapitel der Einleitung, es bedürfe einer „ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinsverstehenden Daseins" (SZ, 17 (im Original kursiv)). Die für den dritten Abschnitt des ersten Teils geplante Ausarbeitung der Frage nach der Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit unter dem Titel „Zeit und Sein" (vgl. SZ, 436 f) ist jedoch nie erschienen, da Heidegger sich in den Folgejahren anderen Fragestellungen zuwendet (vgl. weiterführend G. Figal: Heidegger zur Einführung. Hamburg ^{3}1999. S.87ff).

[31] Eine Anknüpfung an den Begriff der Dauer bei Bergson stellen die Überlegungen von I. Prigogine dar, der 1977 den Nobelpreis für Chemie erhielt. Prigogine vertritt unter Einbeziehung naturwissenschaftlicher Forschungen des späteren 20. Jahrhunderts ebenfalls die These, die innere Zeiterfahrung des Individuums sei durch den physikalischen Zeitbegriff nicht zureichend zu umfassen (vgl. I. Prigogine: From Being to Becoming - Time and Complexity in Physical Sciences. San Francisco 1979).

Reflexion darüber führt dazu, dass ich einzelne Vorfälle isoliere, von denen im übrigen die meisten in der Regel gar nicht mehr erinnert werden.
Der Kopfschmerz war nicht etwas, das isoliert am Vormittag gegen 10:30 Uhr auftrat und eine bestimmte Reizintensität aufwies, sondern etwas, das schmerzte und wieder nachließ, derweil ich mich einer bestimmten Tätigkeit widmete oder gerade deshalb davon Abstand nahm. Was ich erlebte, war das Schmerzen meines Kopfes; ich fühlte mich vorübergehend in meinem Wohlbefinden beeinträchtigt. „Durchlaufe ich selbst einen psychischen Zustand, so kenne ich die Intensität dieses Zustands und seine Bedeutsamkeit in Beziehung auf die anderen mit völliger Genauigkeit, nicht als ob ich Messungen oder Vergleiche anstelle, sondern weil die Intensität z.B. eines tiefen Gefühles gar nichts andres ist als dieses Gefühl selbst“ (ZF, 139).
Affektive Zustände seien keine kommunizierbaren episodischen Vorkommnisse, sondern integrale Bestandteile des individuellen Erlebens, welches sich ursprünglich innerhalb der Dauer ereigne. Diese werde originär erfahren als Lebendigkeit und Dynamik in Gestalt fortwährend sich vollziehender Veränderungen. Die Unterteilung des kontinuierlichen Stromes mittels dem mathematischen Denken entlehnter Vorstellungen sei Ausdruck einer „materialisierten Zeit [...], die durch eine Entfaltung in den Raum zur Quantität geworden ist“ (ZF, 96).
Das sei jedoch eine verzerrte Sichtweise, wie Bergson unter Verweis auf einen grundlegenden Dualismus von Zeit und Raum postuliert. In der Zeit in Gestalt der Dauer begegneten nicht Dinge und „Sachen“, die aufeinander wirken, sondern es handele sich um ein dynamisches „Fortschreiten“ (ZF, 99), wie es nur im menschlichen Bewusstsein auffindbar sei. Das komplexe Zusammenspiel von Bewusstseinsinhalten sei zu scheiden von kausalen Verknüpfungen, wenngleich retrospektiv solche oftmals vom handelnden Individuum selbst postuliert würden, um etwa Gründe für einzelne vollzogene Handlungen angeben zu können. Die ontogenetische Verwurzelung dieser Tendenz freizulegen, ist eines der wichtigsten Ziele, welches Bergson durch die Charakterisierung der Erfahrung der Dauer verfolgt. Ihre Individualität als kollektives faktisches Zeiterleben zu erweisen, zugleich jedoch an der prinzipiellen wissenschaftlichen Erforschbarkeit festzuhalten, stellt das vorrangige Anliegen in seinen Publikationen - insbesondere in *Zeit und Freiheit* - dar.
Die individuell erfahrene Persönlichkeit in ihrem Sein in der Zeit sei eine nur dem Individuum selbst unmittelbar zugängliche Erfahrung, die durch naturwissenschaftliche Ontologien nicht in ihrem Kern erfasst, sondern bestenfalls mittels quantifizierender Verfahren kryptisch beschrieben werden könne. Das Wesen der ursprünglichen Zeiterfahrung könne nur erlebt, nicht aber auf methodischem Weg rekonstruiert oder durch einen externen Beobachter wiedergegeben werden, weil „es nach Voraussetzung ein Innerliches ist, man kann es auch nicht durch Symbole ausdrücken, da es mit allem anderen inkommensurabel ist“ (EM, 182). Diese Inkommensurabilität sei es, von der die Metaphysik auszugehen habe, um mit der Dauer deren wichtigste faktische Artikulation in den Vordergrund des Forschungsinteresses zu rücken. Als unmittelbar erfahrene Wirklichkeit könne sie sich nur diesseits theoretisch motivierter Abbildungsversuche artikulieren. „Was durch ein Sich-gehen-lassen der Intelligenz entstanden ist, kann durch eine Anstrengung der Intelligenz auch wieder beseitigt werden. Und das würde für den menschlichen Geist eine Befreiung sein“ (E II, 88).

2. Die philosophische Intuition

„Die einzige Aufgabe des Philosophen beschränkt sich hier darauf, zu einer gewissen geistigen Anstrengung anzuregen, die bei den meisten Menschen durch die praktischen Denkgewohnheiten gehindert wird."
[Einführung in die Metaphysik, S. 187]

Mit dem Begriff der Dauer wurde im vorangehenden Kapitel das zentrale Thema der Philosophie Bergsons entfaltet. Insbesondere deren Individualität als konkretes Zeiterleben ist es, die er immer wieder herauszustellen sucht, indem er sie an den faktischen Lebensvollzug des Individuums bindet. Dabei haben wir bislang die Frage unbeantwortet gelassen, auf welchem Wege es gelingen kann, die Erfahrung der Dauer verbal zu artikulieren. Gezeigt wurde, dass Bergson eine scharfe Trennung vornimmt zwischen dem Raum entlehnter mathematischer Vorstellungen einerseits, und der jenseits davon erfahrbaren Dauer andererseits. Den Wissenschaften attestiert er zwar eine durchaus adäquate Vorgehensweise insofern, als ihr Agieren auf Basis einer von Raumbegrifflichkeiten geprägten Ontologie geeignet sei, spezifische Gegenstandsbereiche zu untersuchen, doch weist er etwaige Ansprüche zurück, die Dauer als ursprüngliche menschliche Zeiterfahrung durch sie fassen zu können.
Wir benötigen, so Bergson, eine besondere Methodik, wenn wir uns qualitativen Erfahrungen nähern wollen. Dies sei die „philosophische Intuition". Mittels der Intuition könne ein Hineinversetzen in die Erfahrung der reinen Dauer gelingen, indem sie ein unmittelbares Erfassen der inneren Wirklichkeit möglich mache. Sie sei „die *Sympathie,* durch die man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um mit dem, was er Einzigartiges und infolgedessen Unaussprechliches an sich hat, zu koinzidieren" (EM, 183).

Zur Aufgabe gestellt: Erfassen des Qualitativen diesseits der Theorie

Dass es der Etablierung einer neuen Methodik bedürfe, um mit der Dauer das wesentliche Prozessmoment des Bewusstseins wissenschaftlich zugänglich zu machen, sieht Bergson in einer prinzipiellen Unzulänglichkeit der zeitgenössischen Bewusstseinsforschung begründet. Im Dienste einer Operationalisierung thematischer Gegenstandsbereiche hat die Psychologie ein spezifisches Vokabular entwickelt, auf dessen Grundlage sie ihre Aussagen formuliert. Geprägt ist dieses von Termini wie „Reizstärke" oder „Empfindungsintensität". Durch experimentelle Vorgehensweise werden Daten von Versuchspersonen erhoben, um Regelhaftigkeiten, Zusammenhänge und signifikante Auffälligkeiten zu eruieren. Zwar sind solchermaßen gewonnene Befunde zweifellos geeignet, einzelne Facetten des Erlebens zu beleuchten, doch wohnt ihnen durchweg die Vorstellung quantitativer Größen inne.[32]

[32] In einer längeren Textpassage zur Psychophysik heißt es in *Zeit und Freiheit*, „Fechners Irrtum" sei es, „daß er an ein Intervall zwischen zwei sukzessiven Empfindungen E und E' glaubte, während doch von der einen zur anderen nur ein Übergang stattfindet und keine Differenz im arithmethischen Sinne des Wortes" (ZF, 55). Hierin zeige sich deutlich der Einfluss einer lediglich symbolischen Vorstellung auf qualitativ erfahrene Wirklichkeit in Gestalt der theoriegeleiteten Wissenschaft.

Im realen Erleben würden jedoch keine Quantitäten erfahren, sondern wir erlebten das um uns herum Vorgehende stets als Qualität. Das sei nicht die Stärke eines wahrgenommenen Reizes oder dessen mathematischer Abstand zu einem ähnlichen der Vergangenheit, sondern zum Beispiel ein zu schwerer Koffer, eine als unangenehm empfundene Kälte oder eine besonders schöne Bleistiftzeichnung. Menschliches Leben vollziehe sich wesensmäßig als lebendiger Prozess, innerhalb dessen verständliche Bedeutsamkeiten begegneten. Unmittelbar in diese involviert, präsentiere sich Leben in seinem konkreten Vollzug als theoriefreies.
Die Vorgehensweise der Psychologie stelle dem gegenüber eine Simplifizierung des tatsächlichen Erlebens dar. Eine solche sei zwar legitim im Interesse einer methodischen Handhabbarkeit, doch sei es von entscheidender Wichtigkeit, sich dieser Simplifizierung bei der Formulierung von Aussagen über das Lebensphänomen bewusst zu bleiben. Die moderne Psychologie bediene sich einer „symbolische[n] Umdeutung der Qualität in Quantität" (ZF, 56), so dass sie notwendig des Kerns des menschlichen Erlebens verlustig gehe.

Das grundlegende Problem wissenschaftlicher Annäherungsversuche liegt darin, jenseits quantifizierender Verfahren das originär Qualitative des Bewusstseinslebens zu bewahren, ohne deshalb in die bloße Propagierung eines nonverbalen Solipsismus zu geraten. Weil es, so Bergson, „keinen Berührungspunkt zwischen dem Unausgedehnten und dem Ausgedehnten, zwischen Qualität und Quantität" (ZF, 57) gibt, will er mit der philosophischen Intuition einen Weg aufweisen, sich methodisch dem Moment des Qualitativen des faktischen Erlebens anzunähern, ohne dabei den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit preiszugeben. Die *Einführung in die Metaphysik* [1903] kann als Entwurf eines solches Weges angesehen werden.[33]

Im folgenden soll zunächst Bergsons Unterscheidung zwischen ‚Metaphysik' und ‚Analyse' als diametraler Herangehensweisen an das Phänomen Welt beschrieben werden, durch die er die Methode der Intuition theoretischen Erfassungsbezügen gegenüberstellt. Dabei wird Bergsons Forderung nach einer Neubelebung der Metaphysik in einen Zusammenhang mit Heideggers Konzeption einer vortheoretischen Ursprungswissenschaft gebracht, weil Heidegger in seinen frühen Vorlesungen zentrale Überlegungen Bergsons zum Verhältnis von theoretischer Wissenschaft und Philosophie aufgreift. Dem Vollzugsmoment des vortheoretischen Lebens kommt neben dem Begriff des Ordnungsrahmens in diesem Zusammenhang entscheidende Bedeutung zu.

Die ‚Analyse' als theoretischer Ordnungszusammenhang

Bergson unternimmt in der *Einführung in die Metaphysik* zunächst eine terminologische Trennung von Metaphysik als originärer philosophischer Disziplin und theoretischer Wissenschaft, um deren prinzipielle Unterschiedenheit deutlich herauszustellen. „Analyse

[33] Anders als E. Oger feststellt, ist die *Einführung in die Metaphysik* zweifelsfrei zu den Hauptwerken Bergsons zu rechnen. Wenn der Umfang der Publikation auch deutlich geringer ist als der der bekannteren Schriften, so findet sich doch hier erstmalig eine umfassende Ausarbeitung der Intuition als philosophischer Methode (vgl. E. Oger in: Henri Bergson: Materie und Gedächtnis. Hamburg 1991. S. IX - VXII).

[ist] die Operation, die den Gegenstand auf schon bekannte Elemente zurückführt, d.h. auf Elemente, die dieser Gegenstand mit anderen gemeinsam hat. Analysieren besteht also darin, eine Sache als Funktion von dem, was sie nicht selbst ist, auszudrücken. Jede Analyse ist so eine Übersetzung, eine Entwicklung in Symbolen [...]" (EM, 183).
Zugrunde liege der Analyse die Orientierung an der Vorstellung singulärer Objekte innerhalb eines räumlichen Ordnungszusammenhangs. Die Ontologie der Analyse basiere darauf, dass die Wirklichkeit als Ansammlung einzelner Objekte begriffen werde, welche gleichsam das Material für potentielle wissenschaftliche Erkenntnisse darstellten. Faktisch erlebte Wirklichkeit werde zu Objekten stilisiert, denen man jeweils Begriffe zuordne, und diese wiederum zur Grundlage der Forschung mache.
Hierin liege jedoch nicht nur eine folgenschwere „Täuschung" und „Gefahr" insofern, als „diese aneinandergereihten Begriffe nur eine künstliche Rekomposition des Objektes" darstellten, sondern vielmehr gehe damit ein prinzipielles Verkennen der faktischen Erfahrensweise einher. Das Individuelle der erfahrenen Lebenswirklichkeit könne auf diesem Wege nicht in genuiner Weise erfasst werden, weil die Verwendung einer der wissenschaftlichen Analyse entlehnten Begrifflichkeit notwendig dazu führe, dass „eine besondere Eigenschaft [...] einer Unzahl von Dingen" beigelegt werde. „Denn der Begriff verallgemeinert in demselben Maße, wie er abstrahiert" (EM, 189).

Subsumieren lassen sich unter die Bezeichnung Analyse bei Bergson alle Wissenschaften, die auf einer räumlichen Ontologie der Dinglichkeit und Objekthaftigkeit beruhen, indem sie sich kontrafaktischer symbolischer Ausdrucksformen bedienen. Das gelte neben den Naturwissenschaften auch für die experimentelle Psychologie. „Dieser unbewegliche und leere Raum, der bloß gedacht ist, aber niemals wahrgenommen wird, hat bloß den Wert eines Symbols. Wie sollte man durch Manipulation von Symbolen Wirklichkeit fabrizieren können?" (EM, 205).
Die Analyse zergliedere Vorfindliches in singuläre Bestandteile, um diese jeweils separat zu untersuchen. So greifen etwa die Naturwissenschaften in Gestalt von Biologie, Physik und Chemie einzelne Fragestellungen auf, indem sie sich zum Beispiel mit dem Prozess der Fortpflanzung, Ursachen von Wahrnehmungstäuschungen oder dem Verdauungsvorgang beschäftigen. Erlebtes Geschehen wird durch wissenschaftliche Disziplinen aufgeteilt, damit einzelne Aspekte davon besser verstehbar werden. Auf diese Weise gewinnen wir immer zahlreichere Ausschnitte der uns umgebenden Welt, welche durch Ausdrucksformen wie Tabellen, Funktionen und Formeln abbildbar sind.
So sind etwa Temperaturangaben symbolisierte Ausdrucksformen für empfundene Wärme oder Kälte, und Kilometerangaben solche für eine sich ausbreitende Ebene, die Entfernung zwischen Himmelskörpern oder den zurückzulegenden Weg zur Arbeit. Derartigen Daten eignet als Charakteristikum, dass sie objektive Angaben über Sachverhalte zum Ausdruck bringen, die unabhängig vom jeweiligen Individuum Gültigkeit beanspruchen, welches sie formuliert oder zur Kenntnis nimmt. Gemein ist allen in Form der Analyse betrachteten Phänomenen, dass die verwendete Symbolik von quantifizierendem Charakter ist. Mit der physikalisch gemessenen Zeit wurde im obigen Kapitel eine der dominantesten symbolischen Ausrucksformen vorgestellt.

Die philosophische Intuition: Erfassen des Ich als eines Absoluten

Der Analyse stellt Bergson die Intuition entgegen. Anders als jene sei diese in der Lage, mit der Dauer das konstitutive Wesensmerkmal menschlichen Lebens zu fassen, weil sie „ein einfacher unteilbarer Akt" (EM, 184) sei, der dem Erleben nicht das Moment des kontinuierlichen Dahinströmens in einer fortwährenden Sukzession raube. Mit Unteilbarkeit soll in diesem Zusammenhang zum Ausdruck gebracht werden, dass die philosophische Intuition der des Alltagssprachgebrauchs insofern ähnelt, als sie sich im doppelten Wortsinn gewöhnlich *einfach* einstellt. Eine Intuition ist in erster Linie dadurch gekennzeichnet, dass sie unwillkürlich eintritt, ohne dass ihr Zustandekommen hinreichend erklärt werden kann. Sie differiert von der Assoziation deutlich, da das Auftreten von Assoziationen retrospektiv zumeist erklärt werden kann.[34]
Durch die philosophische Intuition ist es, so Bergson, möglich, jene Beweglichkeit zu erfassen, die allem erlebten Geschehen aufgrund des Momentes der Dauer innewohne. Was sich als unaufhörliche Veränderung in Gestalt erfahrener Beweglichkeit präsentiere, müsse methodisch dem korrespondierend behandelt werden. „Relativ ist die symbolische Erkenntnis [der Analyse] durch vorgefaßte Begriffe, die vom Starren zum Beweglichen übergeht, aber nicht die intuitive Erkenntnis, die sich in die Bewegung selbst versetzt und mit dem Leben der Dinge sich selber identifiziert. Diese Intuition erfaßt ein Absolutes" (EM, 218). Die philosophische Intuition versetze unmittelbar in den Prozess des Lebens und ermögliche es, an die „Kontinuität des Werdens" in Gestalt der Dauer heranzureichen, die den Vollzug des Lebens kennzeichne und „die Wirklichkeit selbst ist" (MG, 133). Mittels der Intuition sei ein Zugang zur erlebten Einheit der konkreten Subjektivität möglich.

Ansatzpunkt für die Methode der Intuition ist bei Bergson die Subjektivität in ihrer faktischen Gegebenheitsweise für ein Subjekt. Naturalistische Ontologien betrachteten das menschliche Leben von einer externen Warte und reichten daher nicht an das innere Erleben heran. Indem zahlreiche Daten aus heterogenen Perspektiven zusammengetragen werden, geht der originäre Zusammenhang der Erfahrensweise menschlichen Lebens verloren. Da das Leben jedoch als *ein* Phänomen begriffen werden müsse, leiste das naturalistische Vorgehen mit seinen diversen distinguierenden Perspektiven für den wissenschaftlichen Forschungsprozess gewissermaßen multa, non multum.
Die Intuition hingegen öffne gleichsam ein Tor zur Welt des wirklichen Zeiterlebens, weil sie „eine Einheit, eine Mannigfaltigkeit und noch vieles andere mehr ist. [...] In diesem Sinne gibt es also eine innere absolute Erkenntnis der Dauer des Ich durch das Ich selbst" (EM, 191). Anders als eine Summe experimenteller Befunde der Psychologie, präsentiere die Intuition nicht einzelne Ausschnitte des Erlebens, sondern erfasse es in seiner Totalität, die geprägt sei vom non-reflexiven Fortschreiten im Modus der Dauer.
Was naturalistischen Darstellungsversuchen des menschlichen Erlebens entgehe, sei die Einheit des Ich, wie sie faktisch erlebt wird, und Bergson richtet an die Psychologie des 19. Jahrhunderts den Vorwurf, sie zerteile diese erlebte Ich-Einheit in viele einzelne Bestandteile, wodurch sie das Phänomen des Erlebens verfehle. Naturalistische Sichtweisen lösten dieses zunächst auf, indem sie partielle Bruchstücke isolierten und

[34] vgl. E. Ströker: Intuition in: Enzyklopädie Philosophie Band 1. Hamburg 1999.

untersuchten, um sie dann wieder zusammenzufügen. Das gleiche dem Versuch, aus einer wirren Ansammlung von Buchstaben das zugehörige Gedicht zusammenzusetzen, ohne dessen Titel, Aufbau und Inhalt zu kennen.[35] Die Summe einzelner wissenschaftlich unterschiedener Bestandteile eines Phänomens sei nicht identisch mit dem Phänomen selbst, so wie eine Summe von Buchstaben nicht synonym sei mit dem Gedicht, denn „die Buchstaben sind keine Teile der Sache, es sind Elemente des Symbols" (EM, 205). Das von der modernen Psychologie beschriebene Ich sei „nur ein Zeichen, [...] nur ein Wort" (EM, 184).[36]
Die faktische Einheit des Erlebens werde so zu einer „Form ohne Materie" (EM, 196), einem Konglomerat von Zuständen, dem der Einheit und Sinn stiftende Bezug fehle, nämlich das historische, individuelle und konkrete Ich. Dieses sei als individuelle Person jedem Menschen „von innen her durch Intuition" (EM, 184) bekannt. Es gelte, nicht aus der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse eine Einheit zu konstruieren, sondern vielmehr bei dieser erlebten Ich-Einheit selbst anzusetzen. Durch Analyse seien stets nur Ausschnitte zu extrapolieren, nicht aber die Totalität des Erlebens in seinen verschiedenen Facetten.[37] „Empiristen und Rationalisten fallen hier derselben Illusion zum Opfer. Beide nehmen *willkürliche Ausschnitte für wirkliche Teile* und verwechseln so den Gesichtspunkt der Analyse mit dem der Intuition, die Wissenschaft mit der Metaphysik" (EM, 194).
Separierte psychologische Zustände eines Menschen seien nicht Teile seines Erlebens in dessen faktischem Ablauf, sondern künstliche Beschreibungen partieller Momente als bloße Ausschnitte eines Ganzen. Zugänglich werde das Phänomen menschliches Leben in seiner Eigengeartetheit jedoch nur durch den Verzicht auf jedwede räumliche Ordnungsvorstellungen. Auf dem Wege wissenschaftlicher oder allgemein reflexiver Betrachtungsweisen werde das Erlebnisphänomen intellektualisiert und zu einer bloßen „räumliche[n] Transponierung" degradiert, welche lediglich eine „Übertragung ins Bildliche" (E II, 89) darstelle.

Die Intuition offenbare hingegen die originär erfahrene Lebendigkeit und Beweglichkeit, wodurch sie die Sukzession der reinen Dauer in ihrer qualitativen Gegebenheitsweise zu erhalten vermöge. Das hervorzuheben ist es, worauf Bergson abzielt, wenn er unter Zurückweisung der eleatischen Seinsmetaphysik und der Methodik der Experimentalpsychologie die Faktizität menschlichen Lebens beschreibt: Während „die Analyse mit Starrem, Unbeweglichem operiert, [...] erkennt [man] das Wirkliche, das Erlebte, das Konkrete daran, daß es die Veränderlichkeit selbst ist" (EM, 203). Die alles konkrete Erleben durchdringende Beweglichkeit sei in ihrem Wesen zerstört, sobald wir sie sprachlich auch nur zu fixieren versuchten. Aussagen, die die theoretische Wissenschaft treffe, seien im buchstäblichen Sinn Fest-Stellungen, die lediglich symbolische Abbilder

[35] vgl. EM, 193f.
[36] An anderer Stelle heißt es in der *Einführung in die Metaphysik*, die Psychologie richte ihr Erkenntnisinteresse im Dienste der Operationalisierung auf diverse künstliche Parameter wie singuläre akustische und taktile Daten, die realiter jedoch als Einheit erlebt würden. Auf dem Wege der (naturalistischen) Analyse supponiere man so „dem Ich eine Reihe von Elementen, die psychologische Gegebenheiten bilden. Aber sind diese *Elemente Teile*?" (EM, 192). Die Bezeichnung „Elemente" ist in sichtbarer Anlehnung an naturwissenschaftliche Terminologien gewählt, um die Divergenz beider Betrachtungsperspektiven kenntlich zu machen.
[37] Im Zusammenhang mit Heideggers Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft, wie er sie in der Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie* entwickelt, werden wir hierauf zurückkommen (vgl. unten S.130ff).

des tatsächlichen Geschehens lieferten. Auf der Basis einer starren Begrifflichkeit, wie sie mit einer theoretischen Perspektive einhergehe, ist Bergson zufolge ein Heranreichen an die faktische Erfahrensweise nicht zu leisten, denn „es gibt kein Mittel, um mit der Festigkeit der Begriffe die Beweglichkeit des Beweglichen wiederzugewinnen“ (EM, 213). Photographiere ich etwa einen bestimmten Vorgang in einzelnen Augenblicken seines Ablaufens, so bilden die Photographien diesen zwar ab, weisen aber nicht jene ‚Lebendigkeit’ auf, die ihm während seines Ablaufens zukommt. Ich erhalte lediglich eine Sammlung von Momentaufnahmen, von denen jede einzelne zwar den Gesamtvorgang repräsentiere, dabei jedoch immer nur als Symbol für ihn fungiere. Und auch eine Aneinanderreihung solcher Aufnahmen führe nicht dazu, dass die „Kontinuität des Übergangs“ (E I, 27) wiederhergestellt werde, welche dem Vorgang faktisch eigne. Diese sei die Veränderung selbst und nur jenseits symbolischer Abbildungsversuche erfahrbar, so dass wissenschaftliche Begriffe generell eine Distanz zum beschriebenen Phänomen evozierten.[38]

Überhaupt postuliert Bergson grundsätzlich eine nur kryptische Kommunizierbarkeit von Erlebnissen, da jede verbale Kommunikation sich notwendig der Sprache bedienen müsse. Weil deren Begrifflichkeit im Hinblick auf den intersubjektiven Austausch konzipiert sei, mangele es an sprachlichen Elementen zur potentiellen Wiedergabe dessen, was Bergson als „Lebendigkeit“ bezeichnet. „Konversation hat viel gemein mit Konservation“ (E II, 100). Jeder Begriff stelle eine Fixierung des realen Geschehens dar, so dass es gelte, analog zur faktischen Erfahrensweise zunächst „von den starren und fertigen Begriffen“ abzusehen und diese gleichsam zu verflüssigen, um „schmiegsame, bewegliche, fast fließende Vorstellungen“ gewinnen zu können und „den flüchtigen Formen der Intuition sich anzuschmiegen“ (EM, 190).

Sprichwörtliche Wiederbelebung der Metaphysik

Um wie vieles greifbarer ist nun jedoch die Differenz zwischen dem menschlichen Erleben einerseits und den Abbildungsversuchen durch die wissenschaftliche Psychologie andererseits, wenn man sich vor Augen hält, dass letztere im 19. Jahrhundert im Anschluss an Fechner und Wundt mittels experimenteller Studien empirisch belegen will, dass das Bewusstseinsleben durch messende und zählende Verfahren hinreichend erforscht werden könne.[39] Dem Vorbild der Naturwissenschaften folgend, dringt mit der

[38] Zur Illustration sei etwa auf eine Photoserie von einem Wettbewerb bei Leichtathletik-meisterschaften im Unterschied zur physischen Anwesenheit im Stadion oder gar der aktiven Teilnahme am Wettkampf verwiesen. Bergson ist es um die Authentizität des Erlebens zu tun, wenn er das Moment der Lebendigkeit herausstellt. So heißt in der *Einführung in die Metaphysik*: „Alle Photographien einer Stadt, die von allen möglichen Standorten aus aufgenommen worden sind, können beliebig gehäuft werden und werden doch nie dem plastischen Eindruck gleichkommen, den die Stadt dem Spaziergänger darbietet“ (EM, 182).

[39] Obgleich Gustav Theodor Fechner [1801-1887] mit der Begründung der Psychophysik als einer sich streng am Vorbild der Naturwissenschaften orientierenden Psychologie zu den Gründungs-vätern der modernen Psychologie zählt, sind seine naturphilosophischen Veröffentlichungen doch von einer pantheistischen Auffassung gekennzeichnet. Fechner betrachtet das Weltganze als ein beseeltes Lebewesen, dessen lebendige Glieder wie Menschen, Tiere und Pflanzen beständig einer höheren Ordnung zustrebten (vgl. exemplarisch etwa G.T. Fechner: Nanna oder das Seelenleben der Pflanzen [1846]).
Wilhelm Maximilian Wundt [1832-1920] lehrte nach mehreren Professuren an verschiedenen Universitäten von 1875 bis zu seinem Lebensende Philosophie in Leipzig. Im Vordergrund seiner

Psychologie der Naturalismus in eine Domäne vor, die bislang der Philosophie vorbehalten war, und zu tun ist es der neuen akademischen Disziplin vorrangig darum, die prinzipielle Quantifizierbarkeit dieses Gegenstandsbereichs zu erweisen.[40]
An die Stelle des Begriffs der qualitativen Erfahrung tritt der der empirischen Quantität, und das experimentelle Vorgehen ist gerade dadurch gekennzeichnet, dass es unter standardisierten Bedingungen abläuft, um eine Involvierung des Forschers in Verlauf und Ergebnisse auszuschließen. Statt sich, wie Bergson es fordert, in die qualitative Erfahrungsweise der Dauer hineinzuversetzen, soll nunmehr all das methodisch eliminiert werden, was die Objektivität der Ergebnisse beeinträchtigen könnte. Insofern lässt sich Bergsons entschiedene Wendung gegen den Naturalismus in der Bewusstseinsforschung zum Teil als unmittelbare Reaktion auf zeitgenössische Entwicklungen verstehen, welchen er sich entgegenzustellen versucht.[41] „Die Metaphysik ist also die Wissenschaft, welche sich aller Symbole zu entledigen sucht" (EM, 184), indem sie sich qua Intuition in erlebte Faktizität unmittelbar hineinzuversetzen sucht. Fernab theoretischer Ordnungsrahmen soll sie das vortheoretische Erleben erfassen.
Letztlich ist das Plädoyer Bergsons für die Etablierung der Methode der Intuition ein Versuch der Rehabilitierung der Metaphysik innerhalb der zeitgenössischen Wissenschaftslandschaft. Bergson will, indem er seinen Ansatz als „Anschauung des gesunden Menschenverstandes" (MG, 147) bezeichnet, einen Weg aufweisen, der sich der Innerlichkeit des subjektiven Erlebens verpflichtet weiß. Die faktisch erfahrene Subjektivität des Individuums soll dergestalt methodisch handhabbar werden, dass mit der Dauer ein Moment in den Vordergrund der Forschung rückt, welches menschliches Leben wesensmäßig kennzeichne. Wenn wir als Menschen eine grundlegend andere ursprüngliche Zeiterfahrung haben, als sie chronometrisch, kalendarisch und tabellarisch ausdrückbar ist, muss der wissenschaftliche Zugang zum Erleben neu konzipiert werden und sich dabei an der tatsächlichen Erfahrensweise des Phänomens orientieren. Was sich uns alltäglich als genuine Zeiterfahrung präsentiert, muss Bergson zufolge auch Ausgangspunkt aller diesbezüglichen wissenschaftlichen Beschreibungen sein.[42]

Theoriefreier Vollzug diesseits von Ordnungsrahmen: Das Leben zur Sprache bringen

Dass Bergson die Methode der Intuition hierfür reserviert, ist als Ausdruck seines Bemühens zu sehen, eine weitreichende Radikalität für seinen philosophischen Ansatz einzufordern. Dieser setzt an einem Punkt an, der vor aller theoretischen Erfahrung

---

psychologischen Forschungen steht die Frage nach gesetzmäßigen Verknüpfungen zwischen einzelnen Bewusstseinsinhalten (vgl. etwa W. Wundt: Metaphysik in: Paul Hinneberg (Hg.): Systematische Philosophie. Berlin und Leipzig 1908).

[40] vgl. für einen problemgeschichtlichen Überblick G. Gawlick: Naturalismus in: HWPh Band 6. Darmstadt 1984; H. Markl (Hg.): Natur und Geschichte. München/Wien 1983.

[41] Besonders deutlich wird das in dem Aufsatz *Einleitung (Zweiter Teil)* aus dem Jahre 1922, der in weiten Teilen als Ausdruck des Bemühens zu sehen ist, zentrale Überlegungen seiner publizierten Schriften zusammenzustellen, um sich mit verschiedenen Einwänden von Kritikern auseinanderzusetzen.

[42] Ausdrücklich weist Bergson darauf hin, dass die philosophische Intuition nicht darauf ziele, ein philosophisches System auf Basis einer intuitiven Metaphysik schaffen zu wollen. Sie fasse in jedem einzelnen intuitiven Akt stets nur „ein flüchtig aufleuchtendes Bild" (PHI, 128), das sich aufgrund seiner jeweiligen Eigengeartetheit der Einarbeitung in ein philosophisches System entziehe. „Philosophie gleicht eher einem Organismus als einem Agglomerat" (PHI, 130).

liegen soll, weil menschliches Leben selbst non-theoretisch erfahren werde, solange wir nicht versuchten, die Subjektivität des individuellen Erlebens zu reflektieren oder zu kommunizieren.[43] Statt *über* das Phänomen Leben zu handeln, soll die Intuition es aus sich selbst heraus sprechen lassen, so wie wir im Alltag viele Handlungen vornehmen, ohne uns zuvor in einen bewussten Reflexionsprozess zu versetzen. Mittels Intuition soll das individuelle Erleben *zur Sprache kommen*.

Hierzu sei Verzicht zu leisten auf tradierte Terminologien und theoretische Ordnungsrahmen, da eine Aufgliederung des Erlebnisphänomens den Erfahrungsholismus verkenne, dem wir permanent ausgesetzt seien.[44] Bergson plädiert gewissermaßen dafür, im Hinblick auf die zunehmende Naturalisierung der Bewusstseinsforschung einen Schritt zurück zu machen, um einen Schritt weiter zu kommen. Die Intuition soll das erfassen, was uns entglitten sei, weil die Orientierung an Kriterien der Zweckmäßigkeit des Handelns den Blick für die faktische Erfahrungsweise in ihrer von der Dauer bestimmten Gestalt verstelle, die als unaufhörliche Sukzession fundamental von jeder Ordnungsidee abweiche.

Dabei betrachtet Bergson die Verwendung theoretischer Begriffsrahmen wie ‚Empfindungen' oder fixer ‚Bewusstseinsgegenstände' als Ausdruck des Bemühens um eine kontrafaktische theoretisch motivierte Ordnung dessen, was faktisch erlebt wird. Der permanent im Fluss befindliche Bewusstseinsstrom lasse sich nicht in Ordnungsschemata übertragen, ohne ihn in seinem Wesen zu zerstören. „Wenn man also im Sukzessiven eine Ordnung einführt, so wird eben damit die Sukzession zur Simultaneität und projiziert sich in den Raum". Das theoriefreie Dahinströmen des Lebens im Modus der Dauer kann Bergson zufolge nicht als etwas räumlich Ausgedehntes verstanden werden, weil das dazu führe, qualitativ erfahrene phänomenale Wirklichkeit zu quantitativ abbildbaren Zuständen zu erklären, die als singuläre Daten aufeinander folgen. Auf der Basis einer naturalistischen Vorgehensweise einzelne Bestandteile erlebter Faktizität „nebeneinander aufzureihen, nachdem ich sie unterschieden habe", eliminiere durch das Oktroyieren artifizieller Schemata das ursprünglich erfahrene Phänomen. „Die Vorstellung einer in der Dauer umkehrbaren Reihe oder auch nur einer gewissen *Ordnung* der Sukzession in der Zeit enthält also ihrerseits schon die Vorstellung des Raumes und eignet sich nicht dazu, ihn zu definieren" (ZF, 79).

Aufgrund der evolutionär bedingten Manifestierung der von uns verwendeten Ordnungsschemata und Heuristiken sei es allerdings erforderlich, diese nicht nur abzulegen, sondern sich regelrecht in der Intuition einzuüben. Bergson fordert eine Bereitschaft des Einzelnen, sich einer „geistigen Anstrengung" zur Gewinnung des Intuitiven zu unterziehen, wozu es mit den vertrauten „Denkgewohnheiten" (EM, 187) zu brechen gelte. Zu leisten sei eine „Umkehrung der gewöhnlichen Art des Denkens" (EM, 199), die den Primat des Handelns gegenüber theoretischen Motivationen betone. Dies sieht er als vorrangige Aufgabe der Philosophie an, die auf diese Weise restaurativ dafür Sorge tragen

[43] Die Bedeutsamkeit des Vortheoretischen im menschlichen Leben wird im Zusammenhang seines Bemühens um die Konzeption einer Ursprungswissenschaft einen der wichtigsten Anknüpfungspunkte für Heidegger darstellen. Dies wird ein zentraler Gegenstand der weiteren Darlegung sein. Dabei werden wir auch auf den Begriff des Ordnungsrahmens näher eingehen.

[44] vgl. etwa MG, 179 ff. Wörtlich heißt es im Text, mittels der philosophischen Intuition könne der „Durchbruch vom *Unmittelbaren* zum *Nützlichen* erhellt und die Morgenröte unserer menschlichen Erkenntnis ein[ge]leitet" (MG, 181) werden.

solle, das Erleben wieder in unverstellter Ursprünglichkeit freizulegen. Nachdem die Metaphysik der Physik und deren neuzeitlichen Erkenntnisidealen „geopfert" (MG, Vorwort) worden sei, müsse erstgenannte sich wieder ihrer Wurzeln besinnen und sich qua Intuition das Phänomen menschliches Leben als originäres wieder zueigen machen.

Bergson zielt mit seinem Plädoyer für die Anheimgabe an die Intuition auf die innere Erfahrung der vortheoretisch erlebten Subjektivität. In gewisser Weise will Bergson das beschreiben, was sich allen Darstellungsversuchen durch Philosophie und Wissenschaft bislang entzogen habe: die konkrete Subjektivität in ihrem Vollzug. Aus seinen Schriften spricht die Überzeugung, dass dies mittels der philosophischen Intuition gelingen könne, wenn das Einüben in diese Methode auch mit einer Absage an vertraute ontologische Grundannahmen einhergehe. Es ist dies ein Aspekt, auf den Bergson immer wieder unmissverständlich hinweist: Tatsächlich ist er bestrebt, einen radikalen philosophischen Neuanfang machen zu wollen, indem der die Methode der Intuition zu implementieren versucht, und stellt sie dabei nicht nur zeitgenössischen geistigen Strömungen entgegen, sondern sieht weite Teile der abendländischen Geistesgeschichte als Manifestierung und Systematisierung ontologischer Fehlannahmen.[45]

Subjektivität, Individuelles und Intuition

Gewiss seien zahlreiche Erfolge im Hinblick auf wissenschaftlichen und technischen Fortschritt zu konstatieren, die ohne die Forschungshaltung der Analyse nicht möglich gewesen wären, doch gelte es, sich fernab von deren Vorgehensweise der Innerlichkeitserfahrung der Subjektivität im faktischen Vollzug zuzuwenden. Gefordert sei dazu ein voluntatives Umwenden, eine Neuausrichtung des wissenschaftlichen Denkens insgesamt, damit statt symbolischer und lediglich relativer Erkenntnis qua Intuition ein Absolutes erfasst werden könne.[46] Freilich sei hierzu innerhalb der zeitgenössischen

[45] vgl. etwa PHI, 131ff; EM 211ff.

[46] Dies ist eine der problematischsten Annahmen Bergsons. Sein Ansatz zielt auf die Herausstellung der Innerlichkeitserfahrung des Subjekts, um die Subjektivität *als solche* zugänglich zu machen. Gegenstand des methodisch intuitiven Vorgehens kann jedoch aufgrund des ihm eigenen Charakters immer nur die Innerlichkeitserfahrung *eines* Subjekts sein. Anders als Husserl, der in den *Logische Untersuchungen* [1900/01] den Versuch unternimmt, die Erlebenssphäre der Subjektivität als solche phänomenologisch zu extrapolieren, ist Bergson bestrebt, in Gestalt der Intuition der phänomenologischen Reflexion eine gänzlich anders geartete Methode gegenüber zu stellen.
Wenn sich aber die Intuition grundlegend von der phänomenologischen Reflexion unterscheiden soll, bleibt sie notwendig an die individuell erfahrene Subjektivität gebunden, und ist solchermaßen wenn nicht der Willkür, so doch zumindest einem gewissen Maß an Beliebigkeit ausgesetzt. Schließlich zeigt nicht zuletzt der Alltagssprachgebrauch, dass die Anheimgabe an eine Intuition etwas individuell-subjektives ist, ohne Allgemeingültigkeit beanspruchen zu können oder auch nur zu wollen. Zielte Bergson hingegen auf die Herausstellung der individuell erfahrenen Subjektivität, was seinem Selbstverständnis widerspräche (vgl. PHI, 126ff), wäre die Frage anzuschließen, in welcher Weise diese mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Aussagen verknüpft werden kann, ohne psychologische Introspektion zu sein.
Bergson seinerseits scheint in der Tat davon überzeugt, dass es möglich sei, individuell *die* Erfahrung der Intuition zu machen, ohne sich deshalb mit zahllosen heterogenen Intuitionen konfrontiert zu sehen. „Die Anlage zur Intuition existiert wohl in jedem von uns" (E II, 62). Gelinge es, sie methodisch einzuüben, eröffne die philosophische Intuition der Metaphysik ein breites Forschungsfeld. „Wir haben so einerseits die Wissenschaft und die Technik, die zur reinen Intelligenz gehören, und auf der anderen Seite die Metaphysik, die an die Intuition appelliert" (E II, 96).

Wissenschaftslandschaft keine ausreichende Bereitschaft vorhanden, da die ubiquitäre Anheimgabe an Praktikabilitäts- und Nützlichkeitserwägungen schon die bloße Vorstellung eines Absoluten oder gar Möglichkeiten des Erfassens seiner abwegig erscheinen lasse.
Jedoch liege gerade hierin ein entscheidender motivationaler Aspekt der Intuition, weil sie sich von konventionellen Denkschemata frei zu machen bemühe und in Form der Metaphysik die vorrangige Aufgabe verfolge, „mit den Symbolen zu brechen" (EM, 219). Insofern versteht Bergson die philosophische Intuition als „Anstrengung, [...] über die menschlichen Bedingungen hinauszukommen" (EM, 218). Erst das bereitwillige Einlassen auf sie gestatte es dem Individuum, die Reichhaltigkeit des potentiell Erlebbaren authentisch kennenzulernen, indem der utilitäre Charakter der meisten unserer täglichen Handlungen beiseite gelassen werde. Jenseits der verstandesmäßig erfassten Zeit, welche dem Vorbild der Physik korrespondiere, liege der „Wellengang des Wirklichen" (E II, 43), der sich in Gestalt unaufhörlicher Veränderungen artikuliere, ohne durch herkömmliche und tradierte Begrifflichkeiten erfasst werden zu können.

Die philosophische Intuition: Methodisches Hineinversetzen in die vortheoretische Faktizität

Die philosophische Intuition betrachtet Bergson als einzig gangbaren Weg, gleichsam Licht in das Dunkel zu bringen, das sich durch die instrumentelle Prägung des Denkens über unsere ursprüngliche Erlebensweise gelegt habe. Methodisch intuitiv vorzugehen bedeute, all das beiseite zu lassen, was wir gewohnheitsmäßig gedanklich an das Erlebnisphänomen herantragen, um dergestalt non-theoretisch Erfahrenes auch non-theoretisch zu Bewusstsein kommen zu lassen. Weil im Alltag nicht theoretische Erkenntnisinteressen das Verhalten bestimmten, sondern überwiegend handlungsleitende implizite Imperative, sich innerhalb vorfindlicher Situationen gemäß Präferenzen und Notwendigkeiten mit Vorkommnissen zu arrangieren, müsse jeder philosophische Beschreibungsversuch dem Rechnung tragen.[47]
Allein qua Intuition sei es möglich, an das Innere des Erlebens heranzureichen, ohne dabei das Wesensmoment der Dauer zu zerstören. Diese präsentiere sich als „etwas Geistiges oder von Geistigkeit Durchdrungenes", und die Intuition sei die Methode, die „den Geist, die Dauer, die reine Veränderung erfaßt" (E II, 45). Auf diese Weise könne die ursprünglich erfahrene Zeit methodisch zugänglich gemacht werden, ohne einen intellektualisierten Standpunkt außerhalb ihrer einzunehmen, weil wir auf intuitivem

[47] So sei beispielsweise das Operieren mit Allgemeinbegriffen im Alltag weitaus weniger diffizil, als sich deren ontologischer Status bei philosophischer Betrachtung zeige. Abstraktion und Generalisierung seien Hilfsmittel, die sich durch ihre Praktikabilität bewährt hätten, und sie stünden letztlich im Dienste des Arrangements mit sich darbietender Faktizität zum Zwecke der Sicherung des physischen Überlebens.
Wenn, wie Bergson in einem Beispiel anführt, eine Kuh das Gras auf einer Wiese ‚erkenne' und zu fressen beginne, sei das ein theoriefreies Verhalten, das ausschließlich von praktischen Erfordernissen geleitet werde. Ein gleiches gelte für die überwiegende Zahl menschlicher Verhaltensweisen: „In dieser Weise trifft es auch für den Menschen zu, daß er das Allgemeine mehr wahrnimmt, als denkt, wenigstens soweit er ein Lebewesen ist und als solches Instinkte und Bedürfnisse hat" (E II, 70).
Anzumerken ist an dieser Stelle freilich, dass die zitierte Passage aus dem Jahre 1922 stammt. Zu dieser Zeit vertritt Bergson, anders als in den frühen Schriften, einen Standpunkt, der Anleihen bei Biologie und Evolutionstheorie macht und unter der Bezeichnung Vitalismus firmiert (vgl. zum Vitalismus H. Driesch: Geschichte des Vitalismus. Leipzig 1922).

Wege nicht feststellten, sondern diesseits einer theoriegeleiteten Perspektive sich verändernde Wirklichkeit einfach erlebten. Dadurch werde ein authentisches Hineinversetzen in die individuell erlebte Dauer möglich, deren stets individuelle Artikulation dann auch mit „gleichsam fließenden Begriffen [geschehen könne], die fähig sind, der Wirklichkeit sich innig anzuschmiegen" (EM, 213).

Zwar schreite die physikalische Zeit für alle Menschen in identischen Schritten fort und stelle somit zweifelsfrei einen Teil der beschriebenen Wirklichkeit dar, so dass ihre Berücksichtigung im Rahmen des wissenschaftlichen Forschens unabdingbar sei. Die Intuition gestatte es jedoch, darüber hinaus zu einer divergierend erlebten Wirklichkeit vorzudringen. Gerade die Individualität des Zeiterlebens in Gestalt der Dauer sei es, auf welche die Intuition abziele, um auf der Basis einer ihr individuell-intuitiv als zugehörig empfundenen Begrifflichkeit jenes qua interesseloser Artikulation im Erleben selbst zum Ausdruck kommen zu lassen. Was eine solche Intuition an wissenschaftlichen Gehalten zu erschließen vermag, muss dabei, wie Bergson betont, offen bleiben, da nur die praktizierte philosophische Intuition selbst hierüber Aufschluss geben könne. Oder zutreffender formuliert: Das könne das philosophierende Individuum nur durch das Einlassen auf die Methode in Erfahrung bringen, respektive *erleben*.

3. Das Gedächtnis

„Ist es erstaunlich, daß die Philosophen so oft das Objekt,
das sie zu umfassen streben, entgleiten sehen wie Kinder,
die mit der Hand den Rauch festhalten möchten?“
[Einführung in die Metaphysik, S. 206]

Im Jahre 1896 publiziert Bergson mit *Materie und Gedächtnis* ein Werk, in welchem er durch eine Verbindung empirischer psychologischer Forschungen und metaphysischer Überlegungen herauszustellen sucht, dass das Gedächtnis den „Schnittpunkt zwischen Geist und Materie“ (MG, Vorwort) darstelle. Er will hier belegen, dass das Gedächtnis sich nicht als eine Summe neuronaler Gehirnvorgänge begreifen lässt, und seine Bedeutung weit über die Rolle eines Informationsspeichers hinausreicht.
Im Vordergrund steht dabei die Frage nach dem Seinsmodus dessen, was wir als Vergangenheit bezeichnen. Welcher ontologische Status kommt zurückliegenden Ereignissen zu, die wir mittels Erinnerungsleistung abrufen können, und wo verläuft die Grenze zwischen sinnlichen Wahrnehmungen und solchen Gedächtnisinhalten? Differieren beide nur graduell, oder haben wir es mit zwei wesensmäßig verschiedenen Erfahrensweisen zu tun? Existiert die Vergangenheit gleichsam wieder, wenn wir uns ihrer erinnern, oder bleibt sie als bloße virtuelle Repräsentation grundlegend von wahrgenommener Aktualität geschieden? Und welche Bedeutung kommt den zwar nicht mehr materiell gegebenen, jedoch im Bewusstsein mehr oder minder lebendig präsenten Erinnerungen für das Leben menschlicher Wesen zu?
Wie alle Publikationen Bergsons ist *Materie und Gedächtnis* von dem Anliegen gekennzeichnet, auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Erkenntnisse metaphysische Thesen zu entwickeln, die beiden Herangehensweisen an das Phänomen Welt jeweils klar getrennte Aufgaben zuweisen. „Ohne der Psychologie sowenig wie der Metaphysik das Recht zu bestreiten, sich als selbständige Wissenschaften zu etablieren, halten wir doch dafür, daß eine jede der beiden Wissenschaften der anderen Probleme stellen soll und bis zu einem gewissen Maße zu deren Lösung beitragen kann“. Weite Teile der zeitgenössischen philosophischen Auseinandersetzungen beruhten auf „künstliche[n] Probleme[n]“ angesichts von Unklarheit über eine angemessene inhaltliche und methodische Aufgabenteilung, so dass Bergson zufolge „die Metaphysik damit beginnen muß, dieses künstliche Dunkel zu zerstreuen“ (MG, Vorwort).
Insbesondere diese zweite von Bergson veröffentlichte Schrift beinhaltet ausführliche Auseinandersetzungen mit psychopathologischen Befunden, um auch empirisch zu untersuchen, welchen Einfluss körperliche Vorgänge auf das menschliche Gedächtnis haben.[48] Solchermaßen überwiegend an Wahrnehmungsvorgängen illustrierend, in welcher Weise etwa physische Defekte für psychische Insuffizienzen verantwortlich zeichnen, unternimmt Bergson es in den Folgekapiteln, zunächst einen Dualismus von Materie und Geist zu implementieren, um auf dessen Grundlage den Naturalismus in der Bewusstseinsforschung zurückzuweisen.

Wir werden in diesem Kapitel zentrale Überlegungen aus *Materie und Gedächtnis* aufgreifen, weil Bergson dort seine wichtigsten Argumente gegen ein Vordringen naturalistischer und

[48] vgl. MG, 75-126.

theoriegeleiteter Betrachtungsweisen des Lebensphänomens entwickelt. Ausgehend von einer dualistischen Trennung von Materie und Geist, entwirft Bergson im folgenden eine Theorie des Gedächtnisses und der sinnlichen Wahrnehmung, die auf der faktischen Erfahrensweise der Dauer aufbaut. In umfangreichen Betrachtungen untersucht er die Eingebundenheit des Gedächtnisses in den konkreten Lebensvollzug, um die Inadäquatheit theoretisch-wissenschaftlicher Perspektiven innerhalb der Bewusstseinsforschung zu demonstrieren. Dabei stellt es eines der vorrangigen Anliegen dar, die prinzipielle Divergenz von philosophischer Betrachtung und wissenschaftlicher Analyse aufzuzeigen, weil nur die Philosophie dazu imstande sei, das Vollzugsmoment des faktischen Lebens in unverstellter Ursprünglichkeit freizulegen.
Im folgenden soll mit Bergsons Unterscheidung von aktualer Gegenwart und Vergangenheit in Abgrenzung zu naturalistischen Ontologien zunächst der Ansatzpunkt seiner Überlegungen skizziert werden, um sodann auf den Vorgang des Erinnerns von Gedächtnisinhalten näher einzugehen. Anhand des Begriffs der ‚reinen' und virtuellen Erinnerung im Unterschied zur materiellen und sinnlich erfahrenen Wirklichkeit wird im Anschluss die faktisch erfahrene Lebendigkeit des Lebensprozesses im Modus der Dauer herauszuheben sein, da Bergson diese zum Ausgangspunkt nimmt, das Verhältnis von Materialität und Virtualität grundlegend neu zu bestimmen. Leitend wird hierbei die Frage nach der Materialisierung von Erinnerungen sein, durch deren Explikation Bergson einen Zugang zum Lebensphänomen aufzuweisen sucht, der mit dem konkreten Vollzugsmoment dessen herausragendes Wesensmerkmal bewahren soll.

Das Absehen des Naturalismus vom Geschichtlichen

Wovon naturalistische Ontologien nahezu gänzlich absehen, ist das Element des Geschichtlichen. Die moderne Naturwissenschaft beobachtet Zustände von Körpern, die sich gemäß spezifischer Gesetzmäßigkeiten verhalten, und untersucht unter Maßgabe des Kausalitätsprinzips Wechselwirkungen zwischen jenen. Für das Ablaufen gesetzmäßig determinierter Vorgänge spielt es keine Rolle, innerhalb welcher historischen Situation sie beobachtet werden, weil sie unabhängig davon stattfinden. Der Energieerhaltungssatz gilt unabhängig davon, ob er im Herbst 1812 oder im Frühjahr 1986 behauptet wird, und die Gültigkeit des Gravitationsgesetzes bleibt von seiner Entdeckung durch menschliche Forschung ebenso unberührt, wie das im Hinblick auf die Rotationsgeschwindigkeit der Erde gilt.
Zudem fehlt naturgesetzlichen Prozessen ein Subjekt als Handlungsträger, welches in irgendeiner Weise Einfluss auf deren Auswirkungen nehmen könnte. Die Oxidation eines bestimmten Metalles etwa findet gemäß prinzipiell eruierbarer Parameter statt, ohne dass jemand den Vorgang vorsätzlich initiieren muss. Naturalistische Beschreibungen der Welt zielen nicht auf die Hervorhebung des Individuellen, sondern suchen nach allgemeinen Zusammenhängen, die idealiter von jedem empirisch überprüft werden können sollen, und die postulierten Gesetzmäßigkeiten beanspruchen Gültigkeit für jeden Vorgang, der unter identischen Bedingungen abläuft.[49]
Betrachten wir hingegen das Leben des Menschen, so erodiert der Begriff der Gesetzmäßigkeit, welchen der Naturalismus zugrunde legt. Wir können hier nicht von immer

[49] vgl. G. Frey: Determinismus/Indeterminismus in: HWPh Band 2. Darmstadt 1972.

gleichen Zusammenhängen zwischen Phänomenen sprechen, weil die Phänomene selbst im kontinuierlichen Wandel begriffen sind. Wir haben über den geographischen Ort hinaus, an dem wir uns jeweils befinden, eine geschichtliche Herkunft, die unsere Persönlichkeit prägt, und wir bewegen uns nicht nur im Raum, sondern befinden uns auch innerhalb des Stromes der Zeit. Darüber hinaus wissen wir um unser Sein in der Zeit insofern, als wir uns gedanklich in Vergangenheit und Zukunft versetzen können.
Ferner ist in unserer Erinnerung das Wissen darum vorhanden, dass wir in bestimmten geschichtlichen Situationen *gewesen* sind, da in unserem Gedächtnis mentale Repräsentationen einstmaliger Faktizität existieren. Sie ruhen gewissermaßen in uns und lassen sich durch Erinnerungsleistung grundsätzlich jederzeit reaktivieren.[50] Von der Gegenwart unterscheiden sie sich vor allem aufgrund ihres fehlenden Bezugs zur erlebten Aktualität, solange sie nicht erinnert werden. „Meine Gegenwart ist das, was mich interessiert, was mir lebendig ist, mit einem Worte, was mich zur Tätigkeit anreizt, während meine Vergangenheit wesentlich machtlos ist" (MG, 131). Jeder Mensch ist sich des Umstands bewusst, dass das eigene Gedächtnis Vorkommnisse speichert, und dass es möglich ist, sie wieder abzurufen. Wir können virtuell Zugang finden zu Aktualitäten, die es nicht mehr gibt, weil inzwischen ‚Zeit verflossen' ist, und nicht selten ist das Wiederabrufen von Gedächtnisinhalten von starker Lebendigkeit gekennzeichnet.[51]

Gedächtnisinhalte und Aktualität

Der Vorgang des Abrufens von Gedächtnisinhalten zählt zugleich zu den vertrautesten und rätselhaftesten. Fortwährend greifen wir auf Erinnerungen zurück, worin im übrigen die Überlebensfähigkeit wurzelt, da wir ohne die Möglichkeit des Zugriffs auf gespeicherte Erinnerungen nicht in der Lage wären, Gefahren zu erkennen, gesundheitlich unbedenkliche Nahrung zuzubereiten oder auch nur unseren Wohnsitz wiederzufinden. Das Leben präsentiert ständig Impressionen, die wir aufnehmen, bewusst oder unbewusst im Gedächtnis speichern, und auf deren Basis wir zukünftig handeln.[52] Die Selbstverständlichkeit der Existenz des Gedächtnisses und seiner Leistungsfähigkeit zeigen sich vielleicht am deutlichsten dann, wenn es einmal nicht gelingt, einen gesuchten Inhalt abzurufen, denn es ist ein unbefriedigendes Gefühl, eine bestimmte gesuchte Erinnerung

[50] Auf die Komplexität des Vorgangs des Erinnerns unter moderner kognitionswissenschaftlicher Perspektive kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden (vgl. hierzu etwa G. Rusch: Erinnerungen aus der Gegenwart in: S.J. Schmidt (Hg.): Gedächtnis. Frankfurt a.M. 1991. S. 267-292).

[51] Mitunter weisen solch lebhafte Erinnerungen eine starke Ähnlichkeit zum Traumerlebnis auf, worauf auch Bergson hinweist (vgl. ZF, 95). Während des Traums fehlt die regulative Funktion des normalen Wachbewusstseins, so dass sich die Trauminhalte gleichsam ungefiltert präsentieren. Nicht wenige der Verhaltensweisen in unseren Träumen würden wir innerhalb des realen gesellschaftlichen Kontextes vermutlich unterdrücken. Besonders plastische und lebhafte Erinnerungen ähneln dem insofern, als eine oftmals (zu) starke Intensität nicht voluntativ herbeigeführt wird (vgl. weiterführend als klassischen Text etwa Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse [1915-1917]. Frankfurt a.M. 2000).

[52] Als triviales Beispiel sei die Erfahrung eines Kindes genannt, das sich an einer Flamme schmerzhaft die Finger verbrennt. Die Erinnerung an den Schmerz wird im Gedächtnis gespeichert, und im Dienste der Schmerzvermeidung wird das Kind künftig tendenziell den Kontakt damit zu vermeiden suchen. Auch die Techniken des Schwimmens oder Radfahrens werden im Gedächtnis aufbewahrt; sie müssen selbst nach längerer Abstinenz nicht jedes Mal aufs Neue erlernt werden (vgl. weiterführend F. Baeriswyl: Verarbeitungsprozesse und Behalten im Arbeitsgedächtnis. Heidelberg 1989).

nicht wiederzufinden. Es fehlt dann gewissermaßen ein Teil der Aktualität, weil wir Vergangenes wieder zu jener machen wollen, sei das nun das Suchen nach einem bestimmten Gegenstand in der heimischen Wohnung oder das Misslingen des neuerlichen Hineinversetzens in eine einstmals als besonders angenehm empfundene Situation. Unbewusst ist, wie Bergson ausführt, das Gedächtnis jedoch immer in die Aktualität integriert, weil wir es als geschichtliche Wesen in uns tragen. Wir sind das, was wir *geworden* sind. „Unser vergangenes Seelenleben bedingt ganz und gar unseren gegenwärtigen Zustand, ohne ihn in einer notwendigen Weise zu bestimmen" (MG, 143). Nichts lässt sich demnach losgelöst von der je individuellen geschichtlich-biographischen Herkunft eines Menschen betrachten, da er nur aufgrund dieser der Mensch (geworden) ist, der er heute ist. Grundlage des Verhaltens seien nicht singuläre absolvierte und fixierbare Lernprozesse, sondern wir handelten mit der erworbenen Erfahrung stets auf dem Boden der individuellen Persönlichkeit in ihrer Totalität. Es gebe faktisch nicht so etwas wie eine zurückgelegte Erfahrungsstrecke der Vergangenheit, die nach ihrer bewussten oder unbewussten Auswertung durch uns instrumentalisiert werde.
Zumindest dann nicht, wenn wir das Erleben *in seinem Ablaufen* uns anschauten, statt unser *abgelaufenes* Erleben zu betrachten. Jenes sei reine Aktualität, wohingegen dieses einen reflexiven Blick aus der Distanz auf das wirkliche Geschehen als Vergangenes darstelle. Das gesamte Leben bilde einen geschichtlichen Verlauf, innerhalb dessen wir ständig handelten, und er differiere qualitativ vom retrospektiven Blick auf diesen Verlauf, so wie sich die Beobachtung eines ablaufenden Vorgangs von seiner graphischen oder textualen Darstellung unterscheide.[53]
Wir bewegten uns inmitten eines kontinuierlichen Zeitstroms, der keine starren Zustände kenne, sondern sich entfalte in der geschichtlichen Erfahrung der Dauer. Dass derart unaufhörlich neue Veränderungen sich einstellten, bleibe im Alltag jedoch verschlossen, so dass wir auch nicht empfänglich seien für das Phänomen des Geschichtlichen in seiner Ursprünglichkeit. Anstelle der Dauer erführen wir gewohnheitsmäßig die mathematische Zeit, anstelle des Strömens des Zeitflusses nähmen wir ruhende Punkte an, und anstelle des permanenten Wandels sähen wir künstlich konstruierte Zustände. Konventionen, die dem gesellschaftlichen Kontext entstammten, seien die Grundlage auch des Umgangs mit dem Phänomen der Geschichtlichkeit, doch stellten die gebräuchlichen Einteilungen aufgrund ihres statischen Charakters einen verzerrten Zugang zum wirklichen Geschehen dar.

Das Abrufen von Gedächtnisinhalten als buchstäbliches Er-innern

Geschichte meine keineswegs die Aneinanderreihung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und bereits durch die Verwendung statischer Termini verstellten wir das eigentliche Phänomen. Wir *sind* Bergson zufolge qua Geschichte unsere Vergangenheit, aus welcher heraus wir uns mit der erlebten Gegenwart unter dem Primat des Handelns arrangieren. Für einen Zugang zum Phänomen des Geschichtlichen müssen wir uns

[53] Ein bestimmtes Erlebnis und der reflexive Umgang damit präsentieren oftmals zwei Eindrücke, die nur wenig gemein zu haben scheinen, wenn ich an meine Stimmung während des seinerzeit aktualen Erlebens denke. Besonders eindrücklich zeigt sich die Divergenz bei Erinnerungen an Geschehnisse mit stark emotionalem Charakter, wie etwa euphorischer Freude oder tiefer Niedergeschlagenheit.

daher bemühen, die faktisch immer wirksame Vergangenheit wieder lebendig werden zu lassen, um ihr „Vitalität" (MG, 240) zu verleihen.
Wie dies gelingen könne, versucht Bergson in *Materie und Gedächtnis* durch eine ausführliche Betrachtung des Vorgangs des Erinnerns zu illustrieren.[54] Im alltäglichen Leben erlangten Gedächtnisinhalte Lebendigkeit dadurch, dass wir sie qua Erinnerungsleistung abrufen, indem wir uns gedanklich von der aktuellen Gegenwart lösen. Dieses Einlassen auf den Prozess des Erinnerns sei von eigener Art. Wir fassen den Vorsatz, uns in eine bestimmte Region der Vergangenheit zu versetzen, konzentrieren uns auf die Suche nach eben dieser und reduzieren dabei die Aufmerksamkeit auf das Umgebende.[55]
Sich vergangener Begebenheiten zu erinnern, ähnelt dem Unternehmen einer Reise, bei der man sich physisch nicht fortbewegt. Von der real vorfindlichen Gegenwart und denen in ihr sich ereignenden Wahrnehmungsprozessen nehmen wir gedanklich Abstand, um in virtuelle Sphären vorzudringen, die einen reichhaltigen Fundus an Begebenheiten aufweisen. Solche Ausflüge bergen die Möglichkeit, auf scheinbar Unbekanntes zu stoßen, was sich etwa darin äußert, dass Erinnerungen ins Bewusstsein treten, die längst in Vergessenheit geraten waren. Häufig geschieht das in Form komplexer bildlicher Vorstellungen, die durchaus recht detailreich und nachgerade plastisch sein können. Was ich in Gestalt von Erinnerungen mir wieder zu Bewusstsein kommen lasse, wird im Alltagssprachgebrauch nicht zufällig als ‚sich vor Augen halten' bezeichnet, wenngleich dem auftretenden Erinnerungsbild keine materielle Existenz zukommt.
Überhaupt sei, wie Bergson betont, unser Körper bei der „reinen Erinnerung" (MG, 128), als welche er virtuelle Gedächtnisinhalte bestimmt, *bevor* sie durch Erinnerungsleistung ins Bewusstsein treten, in keiner Weise involviert, worin sich diese grundlegend von der Wahrnehmung unterscheide. Beide differierten nicht nur graduell, sondern seien ihrem Wesen nach verschieden. Bei einer Sinnesempfindung bedürfe es der materiellen Gegebenheit einer Wahrnehmung, wohingegen die Erinnerung rein virtuell bleibe, solange man sich im Prozess des Erinnerns selbst befinde. Sie sei nicht im Raum vorhanden.
Wenn aber dem Aspekt der materiellen Gegebenheit von Wahrnehmungen derart herausragende Bedeutung zukommt, so gilt es zu fragen, wo die Grenze liegt zwischen virtuellem und non-virtuellem, zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Oder deutlicher akzentuiert: Welches Sein kommt der Gegenwart im Unterschied zur Vergangenheit zu, und wie lässt sich die Unterschiedenheit gedanklich fassen?

Gegenwart und Vergangenheit, Materialität und Virtualität

Folgen wir Bergson in seiner Argumentation, so ist Gegenwart ein Ausdruck für das, was uns in unmittelbarer Materialität gegeben ist, und das ist zunächst einmal der eigene Körper. Er ist jenes „Tätigkeitszentrum" (MG, 133) im Raum, an das alle Empfindungen und Bewegungen gekoppelt sind. Innerhalb der Gegenwart bin ich mit Situationen des

[54] vgl. zum folgenden MG, 127ff.
[55] Freilich ist es das voluntative Erinnern, das hier beschrieben wird. Nicht alle Erinnerungen werden jedoch vorsätzlich hervorgerufen. Oftmals stellen sich Erinnerungen unwillkürlich ein, wozu bereits der Anblick eines Bildes, das Hören einer Melodie oder auch bloße Kontingenz genügen. Inwieweit ich mich bewusst zum Wiederabrufen einer Erinnerung entschließe, ist für den Vorgang vom Moment seines Einsetzens an jedoch irrelevant.

Alltagslebens konfrontiert, begegne anderen Menschen, habe Wünsche, Befürchtungen, Emotionen und Pläne und weiß, dass ich inmitten des Geschehens um mich herum präsent bin.
Ich muss zudem in zeitlichen Intervallen Nahrung zu mir nehmen, kann mich bewegen, Gefühle der Freude oder des Schmerzes erleben, und ich weiß ganz allgemein, dass all das, was mir an Erlebnissen widerfährt, unmittelbar an den Leib gebunden ist, den ich im normalen Wachbewusstsein als mir zugehörig empfinde.[56] „Das bedeutet, daß meine Gegenwart in dem Bewußtsein besteht, das ich von meinem Körper habe" (MG, 133), weil der Körper anders als die Gedächtnisinhalte an jeder meiner Empfindungen teilhabe. Alles Räumliche unter Einschluss des eigenen Körpers sei materiell gegeben, wohingegen im Gedächtnis nur Non-Materielles existiere. Erinnerungen seien somit nicht bloße „abgeschwächte Wahrnehmungen", sondern aufgrund ihrer Virtualität als *reine* Erinnerungen qualitativ fundamental von der Wahrnehmung zu scheiden. „Man muß hier Farbe bekennen: Die Empfindung ist ihrem Wesen nach ausgedehnt und lokalisiert; sie ist eine Quelle der Bewegung; - die reine Erinnerung, die unausgedehnt und machtlos ist, hat an der Empfindung in keiner Weise teil" (MG, 135). Bergson konstatiert daher eine grundlegende Unterschiedenheit von Materialität und Virtualität, weil die erlebte Aktualität wesentlich die Aktualität des eigenen Körpers sei. Dieser sei in jede Wahrnehmung involviert, stehe aber in keinerlei Verbindung zu unseren Erinnerungen. Somit ist ein ontologischer Dualismus implementiert.[57]

Als *psychologische* Erfahrung sei das Bewusstsein jedoch nicht primär Materialität in Form des eigenen Körpers, sondern ein Synonym für Aktivität und Einflussnahme auf das Umgebende, sei es nun auf materielle Gegenstände oder Personen. Wir definieren uns in der Regel nicht als eine Lebensform auf Kohlenstoffbasis, die mit einem zentralen Nervensystem ausgestattet ist, sondern verstehen uns über das, was wir tun, fühlen und denken. Wenngleich ohne erlebte Körperlichkeit ein Erfahren unseres Handelns und Wirkens nicht vorstellbar sei, trete sie doch als unmittelbare Erfahrung im Alltagsleben zumeist in den Hintergrund.[58] Weitaus mehr Beachtung schenke das Individuum dem, was es als handelndes, denkendes und sprechendes situativ thematisiere. Leben bedeute Dynamik, Ver-wirklichung von Vorhaben und ganz allgemein Tätigsein. Im Anschluss an Bergson lässt sich so formulieren, dass unser Körper gleichbedeutend ist mit Bewusst-*heit*, unser Erfahren des Wirkens in Aktualität hingegen mit Bewusst-*sein*. „Mit anderen

[56] Es bedarf im Alltagsleben keines theoretischen Nachweises, dass mein Bewusstsein im Zusammenhang mit meiner Körperlichkeit steht. Wenn ich mir mit dem Hammer versehentlich auf einen Finger schlage oder mir ein schwerer Gegenstand auf den Fuß fällt, weiß ich, dass es weh tut. In der Regel bestehen dabei keine Zweifel, ob es eines meiner Körperteile ist, das schmerzt. Analog verhält es sich beim Auftreten von Hunger- oder Sättigungsgefühlen.
[57] Bereits im Vorwort zu *Materie und Gedächtnis* heißt es: „Dieses Buch bejaht die Realität des Geistes und die Realität der Materie und versucht die Beziehung zwischen beiden klarzulegen an dem speziellen Beispiel des Gedächtnisses. Es ist also ausgesprochen dualistisch" (MG, Vorwort). Dass messbare Gehirnströme zweifelsfrei als dem Körper zugehörig betrachtet werden müssen, stellt dabei für Bergson keinen Einwand gegen seine dualistische Grundthese dar. Jene seien nicht ein Synonym für Gedächtnisinhalte, sondern lediglich deren symbolischer Ausdruck. Niemals könne aber die Lebendigkeit einer ins Bewusstsein getretenen Erinnerung durch symbolische Begrifflichkeiten wiedergegeben werden (vgl. etwa EM, 189f).
[58] Temporär besonders bewusstes Erleben von Körperlichkeit, etwa in Gestalt von Sport, Sexualität oder auch Krankheit, macht erst deutlich, dass das Körpererleben im Zustand des normalen Wachbewusstseins gemeinhin vergleichsweise schwach ausgeprägt ist.

Worten, Bewußtsein ist auf psychologischem Gebiete nicht gleichbedeutend mit Dasein [im Sinne materieller Existenz; V.T.], sondern nur mit wirklicher Tätigkeit oder unmittelbarer Wirksamkeit" (MG, 136).
Zugleich basiere aber all unser Handeln auf dem, was an Erinnerungen in uns sei, so dass die Vergangenheit uns ständig begleite. Und weil wir uns immer im Hinblick auf unsere Zukunft entwerfen, sei auch die Zukunft je schon in der Gegenwart präsent. Zu jeder Zeit seien wir uns unseres Körpers zumindest kryptisch bewusst, da wir durch ihn Empfindungen haben und Bewegungen ausführen, die erlebte Gegenwart folglich wesenhaft „sensorisch-motorisch" (MG, 132) sei. Solchermaßen unsere Haltung der unmittelbaren Zukunft gegenüber seiend, lasse sich vom Körper als der „vorrückenden Grenze zwischen Zukunft und Vergangenheit" (MG, 67) sprechen, weil er nicht nur in Aktualität erfahren werde, sondern auch teil hatte an den Erfahrungen, die in der Erinnerung vorhanden sind.

Die Lebendigkeit der Gegenwart im faktischen Erleben

Das entgehe jedoch einem von naturalistischer Ontologie geprägten Denken, wie Bergson zu zeigen versucht. Man halte sich in der Bewusstseinsforschung dabei auf, Redundanzen wie etwa die Frage zu untersuchen, *wo* Erinnerungen lokalisiert seien, und durch welche neurochemischen Vorgänge sie wieder abgerufen würden.[59] Die moderne Bewusstseinsforschung operiere mit einer Terminologie von chemischen Prozessen und physikalischen Gesetzmäßigkeiten, welche jedoch nicht dazu geeignet seien, das zu erfassen, was menschliches Leben ausmache.[60]
„Neben dem Bewußtsein und der Wissenschaft haben wir das Leben" (MG, 195), das aufgrund seines Vollzugscharakters unter ständiger Einbeziehung von Erinnerungen grundlegend anders geartet sei, als das durch naturalistische Abbildungsversuche möglich sei. Erinnerungen seien nicht im Gedächtnis aufgespeichert, so wie etwa ein physikalischer Körper im Raum enthalten sei, wenn er sich dort befinde. Es sei „der ständige Irrtum der Assoziationspsychologie" (MG, 128), die lebendige und im kontinuierlichen Fluss befindliche Wirklichkeit in Gestalt des Zeitstromes auszublenden und mithilfe künstlicher Begrifflichkeiten zu eliminieren.
Im Hinblick auf das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart sei dies von besonderer Wichtigkeit, weil beide einzig dadurch geschieden seien, dass jene für uns nicht mehr „nützlich" sei, während diese gewissermaßen das Material darstelle, welches sich zum Arrangement mit vorfindlicher Faktizität darbiete. Insofern meine Gegenwart nicht das, was an materiellen Gegebenheiten vorfindlich ist, sondern das, was als lebendige Wirklichkeit erlebt wird. „Man definiert willkürlich die Gegenwart als das, *was*

[59] vgl. MG, 143 ff.
[60] Auch innerhalb der heutigen Hirnforschung stellt die Frage nach einer möglichen Lokalisation von Gedächtnisinhalten im Gehirn durchaus ein aktuelles Forschungsfeld dar. Die Gedächtnis- und Bewusstseinsforschung der Gegenwart wird dabei gemeinhin unter der Bezeichnung Kognitionswissenschaften zusammengefasst. Forschungsergebnisse der Psychologie, Philosophie, Biologie, Physik, Neurologie und weiterer Disziplinen zusammentragend, verfolgen die Kognitionswissenschaften einen interdisziplinären Ansatz, in dem sich das Bemühen um einen fruchtbaren Dialog zwischen Natur- und Geisteswissenschaften widerspiegelt. (vgl. etwa L.R. Squire: Memory: Brain systems and behavior. New York/Oxford 1987; für eine naturalistische Sichtweise vgl. hierzu W. Singer: Die Entwicklung kognitiver Strukturen - ein selbtsreferentieller Lernprozeß in: S.J. Schmidt (Hg.): Gedächtnis. Frankfurt a.M. 1991).

ist, während sie einfach nur das ist, *was geschieht"* (MG, 145). Sie sei dynamisch, nicht statisch. Was wir innerhalb des uns Umgebenden nicht erlebten, sei auch nicht Bestandteil unserer Gegenwart.

Versteht man aber das erlebte Geschehen der Gegenwart als reine Dynamik, so schließt sich die Frage an, was diese in ihrem Gehalt ausmache. Dass dies nicht reine Augenblicklichkeit im Sinne der schemenhaften Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft sein könne, stellt Bergson explizit heraus, da jene nicht wirklich *sei*. Als zur aktuellen Wirklichkeit werdend vorgestellt, sei die Gegenwart noch nicht, und als geworden seiend gedacht, sei sie bereits wieder vergangen, denn sobald ich einen bestimmten Augenblick als ‚jetzt' bezeichne, ist er bereits vorüber.[61] Aktualität im Sinne der Augenblicklichkeit könne nur erlebt, nicht jedoch sprachlich artikuliert werden, weil sie uns notwendig entgleite.
Der Begriff der Gegenwart sei insofern eine abstrakte und konstruierte Vorstellung, die realiter nicht erfahren werden könne, und dass wir uns eines solchen Konstruktes bedienten, habe seine Ursache in der oben beschriebenen Beschaffenheit von Wahrnehmungsprozessen.[62] „In diesem Augenblick beispielsweise besteht meine Gegenwart aus dem Satze, den ich gerade ausspreche, aber sie besteht als solche nur, weil es mir beliebt, das Feld meiner Aufmerksamkeit auf diesen Satz zu beschränken" (WV, 172).
Bergson sieht Vergangenheit und Gegenwart auf der Ebene des faktischen Erlebens einzig dadurch differieren, dass das Individuum sein Interesse von letzterer abwende und sie erst dadurch förmlich zur Vergangenheit für sich mache. Solange bestimmte Vorkommnisse als wichtig empfunden werden, seien diese faktisch die erlebte Gegenwart.[63] Lasse unser „lebendiges Interesse" (WV, 173) an einem biographisch-thematischen Feld wieder nach, werde dieses förmlich in die Vergangenheit entlassen, ohne deshalb gleichwohl seine Bedeutung für unser aktuales Jetzt zu verlieren.

---

[61] vgl. MG, 144f.
[62] vgl. oben S.11ff.
[63] Folglich kann die individuell als solche empfundene Zeitspanne stark differieren. Für einen Menschen, dem in einigen Monaten eine größere berufliche Veränderung, etwa in Form eines mehrjährigen Auslandsaufenthaltes, bevorsteht, wird demnach die Zeit bis dahin *seine* Gegenwart sein, weil seine Aufmerksamkeit darauf gerichtet ist. Zu denken ist in diesem Zusammenhang zum Beispiel an die erforderliche Wohnungssuche, die Freude über eine neue Herausforderung oder die mögliche Furcht vor dem Verlust des angestammten Freundeskreises. Erhält er zwischenzeitlich eine Einladung zu einer Veranstaltung für das folgende Wochenende, der er gerne beiwohnen möchte, wird vorübergehend die Zeit bis dahin zu seiner Gegenwart werden, weil seine Aufmerksamkeit - etwa in Gestalt des Sinnierens über die passende Garderobe, das erforderliche Engagieren eines Babysitters oder ein geeignetes Präsent für den Gastgeber - sich nunmehr darauf richtet.
Freilich sind es unzählige Vorkommnisse, denen wir täglich solchermaßen unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Zu dem von Bergson hier intendierten Sinn von „Gegenwart" zählen nur jene, die unser Interesse eine gewisse Zeit über Trivialitäten hinaus in Anspruch nehmen. Was mich längere Zeit gedanklich beschäftigt, konstituiert die eigene Gegenwart, und was ich als abgeschlossen betrachte, wird für mich zur Vergangenheit. Illustrieren lässt sich dies vielleicht dadurch, dass man sich daran zu erinnern versucht, wie fundamental sich die eigene Grundstimmung wandelte, als ein Projekt, das man längere Zeit nachhaltig verfolgt hat, zum Abschluss gekommen war, und nicht mehr täglich die erlebte Gegenwart bestimmte.

Gegenwart und Vergangenheit im konkreten Lebensvollzug

Aufgrund der unmittelbaren Involviertheit in den Lebensvollzug existiere faktisch keine klare Grenze zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Im konkreten Erleben sei das Bewusstsein im wesentlichen das, was seine unmittelbar vergangene Gegenwart ausmache. Jede Wahrnehmung bestehe aus vielen physikalischen Vorgängen, wie beispielsweise der Apperzeption von Millionen Schwingungen bei der Wahrnehmung eines einzigen Lichtreizes.[64] Das führt Bergson zu der These, dass unsere Gegenwart, welche er zuvor zunächst als Bewusstsein unseres Körpers bestimmt hat, zugleich unsere Vergangenheit sei, weil beide Modalitäten in jeder Wahrnehmung vereint seien. „*Praktisch nehmen wir nur die Vergangenheit wahr*, die reine Gegenwart ist das unfaßbare Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt" (MG, 145). Jedes Bewusstsein von der Gegenwart sei somit auch Gedächtnis, und menschliches Leben lasse sich beschreiben als ein „Fortschreiten der Vergangenheit zur Gegenwart" (MG, 239). Durch künstliche Unterscheidungen zwischen den einzelnen zeitlichen Modalitäten, welche faktisch untrennbar nicht nur gegeben seien, sondern vor allem solchermaßen *erlebt* würden, entgehe uns dies aber in ähnlicher Weise, wie die theoretisch-wissenschaftliche Perspektive das verkenne. Anzuerkennen sei jedoch, „daß die Wirklichkeit Veränderung bedeutet, daß die Veränderung unteilbar ist, und daß bei einer unteilbaren Veränderung die Vergangenheit mit der Gegenwart ein Ganzes bildet" (WV, 176).
Hierdurch erschließt sich auch, woher Bergsons mitunter scharfe Einwände gegen die Assoziations- und Experimentalpsychologie rühren. Diese übersehen demnach, dass Faktizität im non-reflexiven Erleben besteht, und sie krankten daran, dass sie „Vorstellungen zu sehr *intellektualisieren* [und] ihnen eine rein spekulative Funktion" (MG, 160) zuwiesen; eine Unzulänglichkeit, die Bergson noch weitaus stärker in der zeitgenössischen Erkenntnistheorie ausgeprägt sieht. Verfehlt sei bereits der Ansatz, Erinnerungen in atomisierter Form vorzustellen, auf welche sich zurückgreifen lasse, um sich ihrer selektiv zu bedienen, weil es solche voneinander isolierten Bewusstseinstatsachen nicht gebe.[65]

---

[64] Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Bergson häufig auf naturwissenschaftliche und experimentalpsychologische Forschungsergebnisse zurückgreift, um metaphysische Thesen zu untermauern. Es mutet jedoch wenig überzeugend an, physikalische Gegebenheiten wie die Zahl der Schwingungen des Lichts als Begründung für die Verbindung der von Menschen erlebten zeitlichen Modalitäten anzusehen. Das gilt insbesondere vor dem Hintergrund seines Anliegens, naturalistische Erklärungsmuster als grundsätzlich inadäquat im Hinblick auf das tatsächliche Zeiterleben zurückzuweisen (vgl. MG, 145ff).
Gleichwohl bleibt hiervon unberührt, dass Bergson durchaus eindrucksvolle Beispiele anführt, die sich Erkenntnissen der naturwissenschaftlichen Forschung bedienen, um die Unterschiedenheit des physikalischen Zeitbegriffs von der faktisch erfahrenen Dauer aufzuzeigen. So heißt es etwa in *Materie und Gedächtnis:* „In dem Zeitraum einer Sekunde vollführt das rote Licht [...] 400 Billionen aufeinanderfolgende Schwingungen. Wollte man sich eine Vorstellung von dieser Zahl machen, dann müßte man diese Schwingungen so weit voneinander entfernen können, daß unser Bewußtsein sie zählen oder wenigstens ihre Aufeinanderfolge ausdrücklich unterscheiden könnte. [...] Stellen wir uns ein Bewußtsein vor, welches 400 Billionen Schwingungen an sich vorüberziehen lassen könnte, jede Schwingung augenblicklich und nur durch die zweitausendstel Sekunde getrennt, die nötig ist, um sie zu unterscheiden. Eine sehr einfache Rechnung ergibt, daß es zur Ausführung dieses Vorhabens 25.000 Jahre bedarf" (MG, 204).
[65] Eine These, die durch die Gehirnforschung des späten 20. Jahrhunderts bestätigt wird (vgl. für eine Übersicht S.J. Schmidt: Gedächtnisforschungen: Positionen, Probleme, Perspektiven in: ders. (Hg.): Gedächtnis. Frankfurt a.M. 1991).

Hierin liegt im übrigen eines der wichtigsten Anliegen Bergsons in seinen Publikationen. Bedingt durch ihre Orientierung an einem intellektualisierten Erkenntnisbegriff, blende die zeitgenössische Erkenntnistheorie den Umstand aus, dass die Erkenntnisvorgänge des täglichen Lebens keineswegs einer theoretischen Motivation entstammten. Faktisch stellt jede Wahrnehmung eine Erkenntnis dar, und außerhalb des Bereichs wissenschaftstheoretischer Überlegungen wird keine von einem erkenntnistheoretischen Interesse geleitet. Wahrnehmungen sind im buchstäblichen Sinn *Wahr*-nehmungen; was wir durch unsere Sinne an Daten aufnehmen, *nimmt* unser Bewusstsein für *wahr*. Die überwältigende Mehrzahl der Erkenntnisprozesse, welche in Form von Sinneserkenntnis permanent ablaufen, sind von non-spekulativem Charakter und dienen nicht der Entwicklung theoretischer Postulate, sondern der Orientierung in der Welt zum Zwecke des Lebenserhalts und des schöpferischen Wirkens. Die Fixierung auf theoretische Ideale auch in der Philosophie sei dadurch bedingt, dass „man die Wahrnehmung für eine Art Kontemplation hält, ihr einen rein spekulativen Zweck setzt und der Meinung ist, sie sei auf wer weiß welche uneigennützige Erkenntnis gerichtet" (MG, 56).[66]

Faktisch stehen wir, so Bergson, stets mitten im Erlebnisstrom, ohne uns des Fließens um uns herum bewusst zu werden. Die moderne Psychologie trage hingegen dazu bei, dass die statische Sichtweise, die ohnehin das Denken bestimme, nun zur wissenschaftlich institutionalisierten Bewusstseinsforschung werde. Mit dem Leben, wie es vollzogen werde, habe das nichts gemein. Die Sinnesorgane lieferten zwar durchaus visuelle, auditive und taktile Daten, doch offenbare sich dieser Umstand nur unter dem Blickwinkel einer naturalistischen Sichtweise. Faktisch sei unsere Erfahrungsweise im konkreten Leben immer holistisch und präsentiere sich als Totalität von Erlebnissen, welche sich unaufhörlich einstellten.[67]
Unser Geist sei nicht in erster Linie ein Instrument, das der Gewinnung eines reflexiven Abstands zum realen Geschehen diene, sondern vielmehr bestrebt, eine „Aufmerksamkeit auf das Leben" (MG, 169) zu wahren. Der Körper habe hingegen einzig die Funktion, das Gedächtnis auf die Wirklichkeit zu richten, indem sich virtuelle Erinnerungen zu konkreter Wirklichkeit manifestierten, respektive materialisierten. Seien diese Erinnerungen materialisiert, so eigne ihnen dadurch der gleiche ontologische Status wie dem Körper, welcher stets als Materialität in diese eingebunden sei. Wollen wir nun die Bedeutung des Gedächtnisses für den Vollzug der menschlichen Existenz gemäß

[66] Die These von der verfehlten Orientierung der Philosophie an theoretischen Idealen, wie sie auch Heidegger in seinen frühen Vorlesungen vertritt, wird uns weiter unten noch einmal beschäftigen (vgl. unten S.60ff).
[67] Die Unterschiedenheit von faktischem Erleben und seiner wissenschaftlichen Wiedergabe lässt sich an einem alltäglichen Beispiel illustrieren. Spaziere ich etwa durch eine von Passanten bevölkerte Stadt, so bieten sich mir unzählige Sinneswahrnehmungen, von denen ich einen Teil bewusst, die überwiegende Zahl jedoch unbewusst aufnehme, derweil ich zum Beispiel mit einem Bekannten an meiner Seite eine Unterhaltung führe. Dringt zwischenzeitlich eine bekannte Speise olfaktorisch zu mir, mag es geschehen, dass ich eine gewisse Deprivation konstatiere, und mich daraufhin zur Nahrungsaufnahme entschließe. Jedoch führt erst die Assoziation vom wahrgenommenen Duft hin zum Erwägen einer Kaufentscheidung dazu, dass ich mir einer Geruchswahrnehmung als singulärem Vorkommnis bewusst werde. Zuvor erlebte ich nichts anderes als den Spaziergang mit dem Bekannten durch die belebte Stadt, während ein vertrauter Duft über meine Nase in mein Bewusstsein drang.

Bergsons Auffassung verstehen, so müssen wir uns klar machen, wie er diese in den Prozess des Lebens je schon eingebunden sieht.

Die Einheit von Bewusstsein und Gedächtnis: Die Materialisierung der Erinnerung

Je intensiver ich mich bemühe, einen bestimmten Gedächtnisinhalt wieder hervorzurufen, umso mehr verliert er seinen virtuellen Charakter und wird zu einer konkreten Vorstellung. Suche ich etwa in meiner Erinnerung nach einem affektiven Zustand der Vergangenheit, so „komme ich dazu, ihn wirklich zu empfinden. Aber das ist leicht begreiflich, da der Prozeß der Erinnerung [...] gerade darin besteht, daß sie sich materialisiert" (MG, 130). Die Virtualität gewinne solchermaßen Plastizität und werde zur erlebten Aktualität. Dann sei die Erinnerung jedoch nicht mehr *reine* Erinnerung, sondern eine Vorstellung in materieller Wirklichkeit. Indem sie den Charakter des Vergangenen gleichsam abstreife, sei die Erinnerung als aktuelle innere Wahrnehmung, auf die nun meine Aufmerksamkeit gerichtet sei, Teil der Gegenwart geworden. Diese sei anders als jene aufgrund des „Fundamentalgesetzes des Lebens, welches ein Gesetz der Aktivität ist" (MG, 145), von unmittelbarer Involviertheit in die erfahrene Lebendigkeit gekennzeichnet.[68]

Die *reine* Wahrnehmung, wie Bergson sie zunächst im Dienste einer methodischen Annäherung an des Gedächtnisphänomen als reine Materialität beschrieben hat, existiere demnach faktisch nicht. Wir bringen, so Bergson, immer schon unsere Erinnerungen mit, wenn wir handeln, und jede Wahrnehmung basiere auf der Grundlage unseres Gedächtnisses. Somit offenbart sich der vermeintliche Dualismus zwischen der Materie in Gestalt der Wahrnehmung und der Virtualität in Gestalt des Gedächtnisses im konkreten Lebensvollzug als aufgelöst, weil das Bewusstsein eine ontologische Synthese zwischen beiden vollbringe, indem es die Vielheit einzelner Wahrnehmungen zu einer einzigen Anschauung, einer Art ‚Bild' der Wirklichkeit, zusammenziehe. Jede vollzogene Wahrnehmung sei eine Wahrnehmung durch ein Subjekt mit einem Gedächtnis, so dass folglich eine *reine* Wahrnehmung nicht existiere. „Es ist unbestreitbar, daß jeder psychologische Zustand durch den Umstand allein, daß er einer Person angehört, das Ganze einer Persönlichkeit widerspiegelt. Es gibt kein noch so einfaches Gefühl, das nicht virtuell die Vergangenheit und die Gegenwart des Wesens, das es empfindet, in sich einschließt" (EM, 192), da jede Wahrnehmung in der Dauer stattfinde und deshalb eine Verbindung der zeitlichen Modalitäten beinhalte.

---

[68] Zur Verdeutlichung der These versuche man sich an ein lange zurückliegendes Ereignis der Vergangenheit zu erinnern, beispielsweise an ein besonders angenehmes oder unangenehmes Erlebnis. Solange ich danach suche, um es im Gedächtnis wiederzufinden, ist es als gesuchtes nicht existent. Es beeinflusst jedoch unmittelbar meinen augenblicklichen Gemütszustand, sobald es sich vollends eingestellt, in Bergsons Terminologie *materialisiert* hat. Es wird gewissermaßen zum Gegenstand meines konkreten Interesses und hat damit einen gänzlich anderen Charakter.
Versuche ich mich zum Beispiel des Gesichts eines seit langer Zeit nicht gesehenen Bekannten zu erinnern, taucht dessen Antlitz virtuell in einer spezifischen Lebendigkeit vor mir auf, sobald die Suche nach dem Erinnerungsbild von Erfolg gekrönt ist. Zudem materialisiert sich die Erinnerung nicht selten zu einer Szenerie über die Erinnerung an das singuläre Datum „Gesicht" hinaus. So ist es etwa nicht ungewöhnlich, den Bekannten während eines Treffens in der Vergangenheit in einer seinerzeit häufig frequentierten Lokalität zu ‚sehen', während er auf die Speisekarte sieht und eine Bestellung aufgibt.

Das lässt sich Bergson zufolge zum einen durch physikalische Gegebenheiten demonstrieren. Jede Sinneswahrnehmung bestehe aus einer Vielzahl einzelner Wahrnehmungsakte, deren Vollzug eine gewisse Zeit beansprucht, wenn die zugehörigen Intervalle auch jeweils extrem kurz sind. Blicke ich etwa auf ein Bild, so habe ich innerhalb von Bruchteilen von Sekunden unzählige Wahrnehmungen vollzogen, spreche gleichwohl von *einer* Wahrnehmung. In jedem solchen Akt sieht Bergson Vergangenheit und Gegenwart miteinander verbunden.[69]

Bereits die These, dass unsere gesamte Vergangenheit von Einfluss auf unser aktual erlebtes Jetzt, Hier und Heute sei, stellt eine Zurückweisung des naturalistischen Kausalitätsbegriffs dar, weil jegliche gesetzmäßige Eruierbarkeit von Ursache und Wirkung damit preisgegeben wird. Doch Bergson geht entscheidend weiter in seiner Schilderung des Verhältnisses der Modalitäten der Zeit, wenn er postuliert, dass das Bewusstsein faktisch untrennbar mit dem Gedächtnis verbunden sei. Sie seien im Grunde *ein* Phänomen: „Bewußtsein bedeutet Gedächtnis" (EM, 185), weil eine Wahrnehmung stets von unzähligen Erinnerungen genährt werde.
Zwar sei der Körper als reales Tätigkeitszentrum einerseits von der virtuellen Sphäre zu trennen, doch sei er andererseits kein deus ex machina, sondern auch Produkt der ständig in uns wirkenden Erinnerungen. Was wir in unserem Gedächtnis tragen, trage uns gewissermaßen durch die Zeit. Der strikten theoretischen Unterscheidung von Materialität und Virtualität liege ein statischer Begriff von Materialität zugrunde, der realiter nicht vorfindlich sei. „In der konkreten Wahrnehmung kommt das Gedächtnis dazwischen, und die Subjektivität der Empfindungsqualitäten rührt ja gerade daher, daß unser Bewußtsein, das anfangs nur Gedächtnis ist, eine Vielheit von Augenblicken ineinander verlängert, um sie in eine einzige Anschauung zusammenzuziehen" (MG, 218). Wir nehmen Bergson zufolge niemals fixe Zuständlichkeiten wahr, sondern immer nur Beweglichkeit und Veränderung. Weil diese nicht der materiellen Sphäre zugehörig seien, sondern synthetische Erfahrungen unseres Geistes bildeten, erführen wir niemals *reine* Materialität, sondern bewegliche und in permanenter Veränderung begriffene Materialität.

Diesseits der Theorie: Der Vollzugscharakter des faktischen Lebens

Voraussetzung dafür, sich dieser These anschließen zu können, ist freilich die Bereitschaft, Bergsons Aufhebung der scharfen Trennung von Materie und Gedächtnisinhalten, welche er eingangs vorgenommen hat, als Ausdruck seines Bemühens anzusehen, den Naturalismus innerhalb der Bewusstseinsforschung gleichsam mit dessen eigenen Waffen zurückzuweisen, worin einer der zentralen Gedanken von *Materie und Gedächtnis* zu sehen ist. Bergson will den Dualismus überwinden, ohne ihn gleichwohl ontologisch preiszugeben, indem er das traditionelle Problem des Verhältnisses von Seele und Leib als eines beschreibt, das sich nur von einem naturalistischen Standpunkt aus stelle.
Auf dem Boden einer solchen Ontologie sei es schlechterdings ausgeschlossen, kohärente Erklärungen für das Phänomen des subjektiven Bewusstseins und die Erfahrung der Dauer zu entwickeln, da Menschen nicht theoretische Parameter erlebten, sondern das Leben selbst. Und weil innerhalb des faktischen Lebensvollzugs die dualistische

[69] vgl. MG, 200ff.

Problematik faktisch nicht zutage trete, sei sie ein theoretisches (Schein-) Problem, das auf naturwissenschaftlichem Weg ebenso wenig lösbar sei, wie es für den „gesunden Menschenverstand“ (MG, Vorwort) überhaupt existiere. Was faktisch aber nicht erlebt werde, könne für eine Wissenschaft als Untersuchungsgegenstand nicht existent sein, die als Wissenschaft vom Leben auftreten wolle.
Die zeitgenössische Psychologie zielt dem gegenüber darauf, einen Monismus zu etablieren, indem sie geistige Repräsentationen zu physischen Manifestationen erklärt, und Wechselwirkungen zwischen diesen empirisch aufzuweisen sucht. Untersucht werden von ihr zunehmend körperliche Vorgänge, da diese als das Material angesehen werden, aus dem sich Informationen extrapolieren lassen, die Aufschluss geben über das, was die Philosophie traditionell als Sphäre des subjektiven Erlebens behandelt.
Die moderne Psychologie hat Terminologie und Methodik einer fundamentalen Revision unterzogen. So richtet sich deren Erkenntnisinteresse nicht auf metaphysische Entitäten, sondern man will Faktoren erforschen, die methodisch operationalisierbar sind. Deutlich zeigt sich die Neuausrichtung der Bewusstseinsforschung etwa darin, dass anstelle von geistigen Phänomenen nun von Gehirnzuständen gesprochen wird.[70] Anders als eine geistige Repräsentation in Form eines subjektiven affektiven Zustands lassen sich Gehirnzustände messen, wodurch sie experimentell handhabbar werden. Sie treten nach prinzipiell erforschbaren Regelhaftigkeiten auf, beeinflussen einander und lassen sich auch gezielt hervorrufen.

Allerdings ist, und hier setzt Bergson mit seinem Plädoyer für die Neubelebung der Metaphysik an, jeder solche Zustand unweigerlich an den Zeitpunkt seines Auftretens gebunden. Ich kann ihn selbstredend untersuchen, wenn es mir gelingt, ihn isoliert zu betrachten, doch werde ich nicht dahin gelangen, ihn zu umfassen, *bevor* er sich als Zustand materialisiert. Gehirnzustände sind immer nur in Aktualität gegeben, und auch im Falle des Hervorrufens von Erinnerungen aus dem Gedächtnis umfasst die neurochemische oder physiologische Beschreibung stets ausschließlich das Gedächtnis als materialisierte Gegenwart. Da diese als Zustand unseres Körpers definiert sei, bildeten naturalistische Herangehensweisen in der Tat mit Vorgängen im Gehirn also unsere Körperlichkeit ab, wie Bergson, der keineswegs prinzipielle Unzulänglichkeiten der Naturwissenschaften behauptet, zugesteht. Schließlich sei es der (objektiv) abbildbare Gehirnzustand, welcher als (subjektives) Bewusstsein die Vergangenheit in die Gegenwart verlängere. Jedoch sei das Gedächtnis faktisch „etwas anderes als eine Funktion des Gehirns; und zwischen Wahrnehmung und Erinnerung besteht nicht ein Unterschied des Grades, sondern des Wesens“ (MG, 236).
Was die naturwissenschaftlich ausgerichtete Psychologie nicht zu leisten vermöge, sei die Annäherung an das, woraus sich die Aktualität der Affektion rekrutiere: An die Erinnerung, welche jedoch von elementarer Wichtigkeit für das Erleben geschichtlicher Wesen sei. Bevor im konkret vollzogenen Akt der Wahrnehmung eines inneren oder äußeren Affektes sich Gedächtnis und Materie vereinigten, habe die Erinnerung einen divergierenden ontologischen Status, weil sie eine „geistige Manifestation“ (MG, 240) sei. Als solche sei sie naturalistischen Konzeptionen nicht zugänglich und bleibe auch allen

[70] vgl. etwa H. Ebbinghaus: Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie [1885]. Darmstadt 1971.

Zugangsversuchen verschlossen, die einem theoretischen Interesse entstammten. Innerhalb des überwiegend theoriefreien Lebensvollzugs sei philosophische Forschung nur sinnvoll möglich, die dessen faktisch erlebte Konstitutiva berücksichtige und zu ihrem Ausgangspunkt mache.

Wollen wir dem konkreten Lebensphänomen gerecht werden, gilt es Bergson zufolge demnach, inadäquate Ontologien abzulegen. Dazu bedürfe es des Sich-öffnens für die Erfahrung der Dauer, in welcher das Erinnern nicht mechanistisch nach kausalen Determinationen stattfinde, sondern statt dessen sich als ein Prozess zeige, der einzigartig gestaltet und nur in der Dauer selbst erfahrbar sei. Ein Phänomen wie das des faktischen Lebensvollzugs, welches von derart eigenem Charakter sei, müsse innerhalb des wissenschaftlichen Kontextes eine besondere Behandlung erfahren, so dass es einer Rückwendung zur Metaphysik bedürfe, um mit dem Vollzugsmoment ein konstitutives Moment menschlichen Lebens zugänglich machen zu können. Andernfalls gehe die Bewusstseinsforschung des faktischen Lebenszusammenhangs verlustig. „Daß zwischen dem Bewußtseinszustand und dem Gehirn ein Zusammenhang besteht, ist unbestreitbar. Es besteht aber auch ein Zusammenhang zwischen dem Kleid und dem Nagel, an dem es aufgehängt ist, denn wenn der Nagel herausgezogen wird, fällt das Kleid herunter“ (MG, Vorwort).

II. Teil

Bergson im Lichte Heideggers: Zwischen Intuition und Insinuation

„Jeder ‚Anfang' in der Philosophie ist vielversprechend, ausladend, aber zunächst nichtssagend."
[Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, S.174]

Nachdem im ersten Teil der Arbeit die Philosophie Henri Bergsons anhand der Beschäftigung mit zentralen Motiven seines Denkens Gegenstand der Darlegung war, werden wir im folgenden auf die frühen Vorlesungen Martin Heideggers eingehen. Durch das Herausgreifen von Bergsons Überlegungen zur Dauer als der ursprünglichen menschlichen Zeiterfahrung, der philosophischen Intuition als originärer philosophischer Methode und seiner Auseinandersetzung mit dem Gedächtnisphänomen wurde gezeigt, dass es zu den vorrangigen Anliegen in seinen Publikationen zählt, prinzipielle Schwierigkeiten des wissenschaftlichen Zugangs zum menschlichen Leben in seinem konkreten Vollzug aufzuweisen.
Bergson plädiert, wie oben deutlich wurde, für eine strikte methodische Trennung von theoretisch motivierten wissenschaftlichen Disziplinen, die er unter dem Titel ‚Analyse' subsumiert, einerseits, und der Metaphysik als genuiner philosophischer Disziplin andererseits. Wenngleich beide Zugangsweisen sich letztlich dem Lebensphänomen widmeten, so sei doch nur auf dem Wege einer sich am faktischen Lebensvollzug orientierenden Vorgehensweise ein Heranreichen an dessen erlebte Faktizität zu leisten. Um die ursprünglich erfahrene Lebendigkeit des Lebens in seiner faktischen Gestalt der Forschung zugänglich zu machen, fordert Bergson eine klare Aufgabenteilung zwischen theoretischer Wissenschaft und Philosophie, die er in seinen Publikationen durch das Aufzeigen prinzipieller Unzulänglichkeiten insbesondere naturalistischer Ontologien in ihrer Erforderlichkeit nachzuweisen sucht.
Neben der Betonung der Theoriefreiheit des konkreten Lebensvollzugs diesseits von mathematischen und verräumlichten Vorstellungen, steht hierbei das Bemühen Bergsons um den Nachweis der grundsätzlichen Eignung der Philosophie zum Erfassen von dessen originären Charakteristika im Vordergrund. Bergson will im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Naturwissenschaft, Philosophie und Psychologie demonstrieren, dass das Phänomen menschliches Leben sich der wissenschaftlichen Annäherung nicht grundsätzlich entzieht, insofern die Philosophie sich bemüht, seine Wesensmomente unverstellt freizulegen und gleichsam zum methodischen Vorbild zu nehmen. Wenn der faktische Lebensvollzug aufgrund seiner Eigengeartetheit der Einordnung durch theoriegeleitete Perspektiven und naturalistische Abbildungsversuche diametral entgegensteht, darf das Bergson zufolge nicht mit dem Postulat einhergehen, mittels pragmatischer methodischer und definitorischer Kunstgriffe das Phänomen auf einen begrifflichen Zusammenhang isolierter Erlebniselemente zu reduzieren, wie das etwa die moderne Psychologie um die Jahrhundertwende tue. Vielmehr erwachse hieraus die Aufgabe, der Philosophie gewissermaßen wieder zu ihrem Recht zu verhelfen, indem das faktische Vollzugsmoment des Lebensphänomens zu ihrem Ausgangspunkt gemacht werde.

Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Versuch, ausgehend von Bergsons Philosophie Entwicklungslinien im Denken Heideggers während der frühen Freiburger Zeit nachzuzeichnen. Dabei wird auf der Basis der frühen Vorlesungen Heideggers vom Kriegsnotsemester 1919 bis zum Wintersemester 1920/21 dessen Projekt einer vortheoretischen „Ursprungswissenschaft" (GA 58, 24) vor dem Hintergrund seines Suchens nach einer Fortentwicklung der Phänomenologie als philosophischer Methode ausführlich betrachtet werden. Aufgezeigt werden sollen insbesondere von Bergson herstammende Anregungen für das Projekt, methodische und inhaltliche Weiterentwicklungen sowie Heideggers Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Philosophie und theoretischer Wissenschaft. Dabei wird dem Vollzugsmoment des vortheoretisch erfahrenen faktischen Lebens zentrale Bedeutung zukommen, das für Heidegger einen der Ansatzpunkte darstellt, um die Erforderlichkeit einer Revision tradierter Begrifflichkeiten und Methodiken in der Philosophie zu erweisen.

Auf Heideggers Interpretation der Aristotelischen Philosophie, die in der Folgezeit, nicht nur im Hinblick auf die Konzeption von *Sein und Zeit,* für sein Denken leitend wird, werden wir im Rahmen der Arbeit nicht näher eingehen. Die Darlegung zielt in erster Linie auf die Herausstellung jener Motive der Philosophie Henri Bergsons, die Heidegger im Rahmen des ursprungswissenschaftlichen Projekts aufgreift und weiterentwickelt. Daher verstehen sich die Ausführungen nicht so sehr als Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte von *Sein und Zeit,* sondern sind vielmehr als Versuch einer Nachzeichnung einzelner Überlegungen Heideggers vor dem Hintergrund seiner Beschäftigung mit prinzipiellen Annäherungsversuchen an das Lebensphänomen in Auseinandersetzung mit Bergson anzusehen. Auch auf eine Beschäftigung mit *Sein und Zeit* selbst wird aus diesem Grund innerhalb der Untersuchung verzichtet werden.[71]

[71] vgl. hierzu weiterführend G. Figal: Martin Heidegger. Philosophie der Freiheit (Sonderausgabe). Frankfurt a.M. 1991.

4. Phänomenologie als Ursprungswissenschaft: Der Bekundungszusammenhang der vortheoretischen Sphäre

„Eine weite Hilflosigkeit liegt über allem heutigen Leben,
weil es sich entfernt hat von den echten Urquellen seiner selbst
und lediglich an der Peripherie abläuft."
[Grundprobleme der Phänomenologie, S.20]

Die Vorlesung *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57) vom Kriegsnotsemester 1919 ist die früheste der erhaltenen Vorlesungen, die Heidegger als Privatdozent in Freiburg gehalten hat. Er setzt sich hier im ersten Teil mit zeitgenössischen philosophischen Strömungen auseinander, um dann im zweiten Teil Ansätze dessen zu präsentieren, was zunächst thematisch leitend für die Folgesemester werden wird: die Suche nach der Möglichkeit der Konzeption der Phänomenologie als „Urwissenschaft" (GA 56/57, 4), respektive „Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben" (GA 58, 85), wie es im anschließenden Semester heißen wird.[72] Sie soll allen anderen akademischen Disziplinen vorgeordnet sein.

Wenngleich, wie zu zeigen sein wird, noch weitgehend Unklarheit darüber herrscht, wie diese Ursprungswissenschaft methodisch angelegt werden kann, so ist doch bereits in diesem ersten Dokument von Heideggers Lehrtätigkeit eine weitreichende Bereitschaft zur Radikalität des Ansatzes bemerkbar, die sich freilich in der Folgezeit noch steigern wird. So heißt es etwa zu Beginn des zweiten Teils der Vorlesung: „Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben und Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d.h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt" (GA 56/57, 63). Der *Welt*-Begriff wird für Heidegger hier und in den Folgesemestern einen der wichtigsten Ansatzpunkte darstellen, naturalistische Beschreibungsversuche des menschlichen Lebens zurückzuweisen, indem er die Bedeutsamkeit des Moments des Vortheoretischen gegenüber jenen herausstellt. Dabei ist in der expliziten Wendung gegen ‚versachlichte' bzw. ‚verdinglichte' Begrifflichkeiten innerhalb der Philosophie, ähnlich wie bei Bergson, ein grundlegendes Motiv des Heidegger'schen Denkens zu sehen.

Ferner offenbaren sich die frühen Vorlesungen, obzwar sie in längeren Passagen einzelne transzendentalphilosophische Konzeptionen des Neukantianismus referieren, in weiten Teilen als Weiterentwicklung zentraler Thesen Bergsons vor dem Hintergrund des Bemühens Heideggers um eine inhaltliche und methodische Neuakzentuierung der Phänomenologie. Beispielsweise gilt dies im Hinblick auf die Explikation der vortheoretischen Sphäre menschlichen Lebens, die häufig auf Überlegungen Bergsons rekurriert, um deren Bedeutsamkeit für den konkreten Lebensvollzug gegenüber theoretisch motivierten Beschreibungen seiner aufzuweisen.

Die Vorlesung soll vor allem deutlich machen, dass die zeitgenössischen Wissenschaften vom Bewusstsein sich an einer von theoriegeleiteten Begrifflichkeiten geprägten Ontologie orientieren, und dass auf diesem Wege eine philosophische Annäherung an das

[72] Im Dienste einer Systematisierung der folgenden Darstellung werden wir durchgehend den Terminus „Ursprungswissenschaft" verwenden, wenn Heidegger auch im Kriegsnotsemester 1919 noch die Bezeichnung „Urwissenschaft" wählt.

Lebensphänomen nicht gelingen kann. Heidegger will mit der Ursprungswissenschaft einer von ihm konstatierten Tendenz weiter Teile der zeitgenössischen philosophischen Strömungen zur Anlegung inadäquater Begrifflichkeiten und Methodiken einen Entwurf entgegenstellen, der sich der Ursprünglichkeit des vortheoretischen Erlebens verpflichtet weiß. Aus der „in der Idee der Wissenschaft mitgegebene[n] Forderung *methodischer* Problementwicklung" soll die Vorlesung solchermaßen „die Aufgabe einer *vordeutenden Explikation des echten Problems"* erfüllen, welche Heidegger durch eine „alle groben und ständig störenden Mißverständnisse wegräumende Analyse" (GA 56/57, 6) des genuinen Lebensphänomens durchführen will.

Die *Grundprobleme der Phänomenologie* vom Wintersemester 1919/20 (GA 58) lassen sich in weiten Teilen als Systematisierung der von Heidegger im Frühjahr 1919 aufgeworfenen Fragen verstehen.[73] Dies gilt insbesondere für die Ausarbeitung des Welt-Begriffes und den des Lebens an sich. Im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit der Psychologie und zeitgenössischen philosophischen Strömungen liegt einer der Schwerpunkte der Vorlesung auf der Abgrenzung eines phänomenologischen Lebensbegriffs gegenüber differierenden wissenschaftlichen Bekundungszusammenhängen, welche Heidegger jenseits der erlebten Faktizität verortet. Eines seiner vorrangigen Anliegen ist es, die „Verunstaltungen der *Idee* der Phänomenologie" (GA 58, 18) in ihrer Unzulänglichkeit zu erweisen.
Wenn auch mit der umfangreichen Aristoteles-Rezeption, welche mit der Vorlesung *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63) vom Sommersemester 1923 erstmals leitend wird, Heidegger später wiederum eine methodische und inhaltliche Neuorientierung vornehmen wird, so sind die *Grundprobleme der Phänomenologie* doch von bemerkenswerter Eigenständigkeit in ihrem Ansatz gekennzeichnet. Mittels kritischer Interpretationen Husserls, Rickerts und Natorps einerseits und der experimentellen Psychologie andererseits, ist Heidegger bestrebt, Bergsons Untersuchungen zur Lebendigkeit und dem wissenschaftlichen Objektivitätspostulat in einen Entwurf zu integrieren, den er als Suche nach der Möglichkeit einer „Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens an sich" (GA 58, 65) bezeichnet. Diese soll anders als jene dazu in der Lage sein, den „spezifische[n] Charakter der Lebendigkeit" (GA 58, 1) des Lebens zu erfassen, indem sie sich entschieden gegen naturalistische Tendenzen wendet, ohne deshalb den Anspruch der Wissenschaftlichkeit preiszugeben. Heidegger sucht einen Ansatz zu entwickeln, der die Leitideen jener Wissenschaften, welche vorgeblich sich der Erforschung des Bewusstseinslebens widmen, im Hinblick auf ihre Adäquatheit für das untersuchte

[73] Während der Zeit des Ersten Weltkriegs [1914-1918] fand der Vorlesungsbetrieb an vielen deutschen Universitäten nur eingeschränkt statt und wurde erst nach dem Waffenstillstand vom 11. November 1918 sukzessive wieder aufgenommen. Dem Nachwort des Herausgebers zufolge dauerte das sich anschließende sogenannte Kriegsnotsemester vom 25. Januar bis zum 16. April 1919 (vgl. GA 56/57, 221ff). Es kann angenommen werden, dass Heidegger angesichts der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit die Ausarbeitung einzelner Fragenkomplexe zugunsten der kritischen Interpretation transzendentalphilosophischer Thesen bis zum Wintersemester zurückgestellt hat. Ferner ist an dieser Stelle anzumerken, dass die Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* aus nicht mehr zu ermittelnden Gründen von Heidegger abgebrochen wurde, so dass deren Schlussteil nicht in ausgearbeiteter Fassung vorliegt. Als Textgrundlage der folgenden Ausführungen dient daher bei einzelnen herangezogenen Passagen die Rekonstruktion des Schlussteils, welche Heidegger selbst erstellt hat, sowie die Nachschrift von Oskar Becker (vgl. Nachwort des Herausgebers (GA 58, 266 f)).

Gegenstandsgebiet kritisch hinterfragt. Der Philosophie müsse es um ein „echtes, lebendiges sich neu bis auf den Grund aufwühlendes, nie ruhendes Problembewußtsein" zu tun sein. Sie sei als „eine Angelegenheit lebendigen, persönlichen *Seins und Schaffens"* (GA 58, 5) zu verstehen.
Wie keine andere der frühen Vorlesungen sind die *Grundprobleme der Phänomenologie* vom Einfluss der Publikationen Bergsons auf Heidegger gekennzeichnet.[74] Innerhalb des Textes, dem im übrigen ein Zitat aus *Materie und Gedächtnis* vorangestellt ist[75], finden sich zahlreiche Verweise auf einzelne seiner Schriften. Zwar sind nicht wenige der Bezugnahmen kritischen Charakters, doch spiegeln sich grundlegende Motive des Denkens von Henri Bergson in der Vorlesung wider. Hier sind an erster Stelle Bergsons Analysen zur Dependenz unseres Denkens von räumlichen Vorstellungen zu nennen, durch die dieser prinzipielle Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Erforschung des Lebensphänomens aufzuweisen sucht. Zudem macht sich der Einfluss von Bergsons Untersuchungen zur Inkommensurabilität von theoretisch-wissenschaftlicher Einstellung und der originär erfahrenen Lebendigkeit des Lebens in Heideggers Beschreibungen und Interpretationen des vortheoretischen Lebens deutlich bemerkbar, was nicht zuletzt durch diesbezügliche Verweise auf Bergson zum Ausdruck kommt.

Zunächst soll im folgenden auf der Basis der beiden Vorlesungen untersucht werden, in welchem Zusammenhang die Idee der „Ursprungswissenschaft" mit den Überlegungen Bergsons steht.[76] Im Vordergrund werden hierbei Heideggers Analysen des Vortheoretischen stehen, die von konstitutiver Wichtigkeit für ein Verständnis seines Anliegens eines ursprungswissenschaftlichen Projekts sind. Dabei wird anhand der *Idee der Philosophie* und der *Grundprobleme* zunächst der Begriff des Vortheoretischen, wie Heidegger ihn entwickelt, selbst entfaltet, um dann in einem zweiten Abschnitt näher auf den des faktischen Lebens an sich einzugehen. Aufgezeigt werden soll, dass mit dem vortheoretischen Erleben für Heidegger der einzig mögliche Zugang zum Lebensphänomen gefunden scheint, und worin er in der frühen Freiburger Zeit die Faktizität menschlichen Lebens sich artikulieren sieht.
Anschließend wird auf die inhaltliche Abgrenzung der Ursprungswissenschaft gegenüber dem Forschungsinteresse der Psychologie um die Jahrhundertwende näher einzugehen sein, die innerhalb der beiden Vorlesungen einen recht breiten Raum einnimmt. Untersucht werden insbesondere Heideggers Thesen zur möglichen Kommensurabilität beider. Den Abschluss dieses ersten Kapitels wird Heideggers Interpretation der Kenntnisnahme Husserls vor dem Hintergrund der Frage nach prinzipiellen Limitationen durch reflexive Verhaltensweisen bilden.

---

[74] Zwar setzt sich Heidegger in den *Grundproblemen* besonders ausführlich mit Bergson auseinander, doch weisen viele der frühen Vorlesungen explizite Bezüge zu Bergson auf (vgl. etwa GA 59, 15; GA 60, 90; GA 61, 80; GA 20, 12).
[75] « Nous sommes en d'ouvrir toujours devant nous l'espace, de refermer toujours derrière nous la durée » (Henri Bergson: Matière et mémoire. Paris 1908. p.161).
[76] Auf die Vorlesung *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie* vom Sommersemester 1919 werden wir im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingehen, da sie für den von uns betrachteten Kontext kaum neue Anhaltspunkte bietet. Heidegger setzt sich hier in längeren kritischen Textreferaten und -interpretationen mit dem Ansatz Wilhelm Windelbands und dessen Weiterführung durch Heinrich Rickert auseinander (vgl. GA 56/57, 121-203).

4.1 Der Begriff des Vortheoretischen

Eine der entscheidenden Schwierigkeiten im Hinblick auf das Projekt der Konzipierung der Philosophie als Wissenschaft vom konkreten Leben besteht für Heidegger darin, dass innerhalb der zeitgenössischen Wissenschaftslandschaft weitgehend Unklarheit darüber herrscht, was dieses in seinem Kern ausmacht. Zwar existieren zahlreiche Wissenschaften, die aus jeweils unterschiedlichen Perspektiven auf der Grundlage heterogener Gegenstandsgebiete den Anspruch erheben, vom menschlichen Leben zu handeln, doch geht mit der Vielzahl der Perspektiven das Problem einher, dass das Lebensphänomen sich dadurch in annähernd ebenso vielen heterogenen Gestalten präsentiert. So verstehen sich etwa die Philosophie, die Psychologie und auch die Biologie als Wissenschaften vom Leben, ohne dass innerhalb der einzelnen Disziplinen Klarheit darüber herrschen würde, welcher Begriff von Leben ihnen jeweils zugrunde liegt. Zudem besteht insbesondere innerhalb der einzelnen philosophischen Strömungen das Problem, dass sie erheblich differierende Begrifflichkeiten zugrunde legen, und darüber hinaus teilweise diametrale Lebensbegriffe aufweisen.

Um den Titel der Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben beanspruchen zu können, muss, so Heidegger, der zu unternehmende Neuansatz der Phänomenologie darauf zielen, einen Begriff des menschlichen Lebens zu gewinnen, der dieses in seiner konkret vorfindlichen Gestalt zu erfassen vermag. Wir müssen Heidegger zufolge zunächst davon absehen, dass sich historisch Wissenschaften ausgebildet haben, die vorgeben, vom menschlichen Leben zu handeln, und statt dessen den Blick darauf richten, was diesem genuin an Charakteristika eignet. Eine Philosophie, die Wissenschaft vom Leben zu sein prätendiere, könne diesen Anspruch nur dann erfüllen, wenn sie als Wissenschaft vom *konkreten* Leben sich verstehe. „Es gibt in der Phänomenologie als Ursprungswissenschaft keine Spezialprobleme [...], weil und solange es in ihr *konkrete* Probleme gibt. Beides ist nicht dasselbe." Im Rahmen des ursprungswissenschaftlichen Projekts sei Abstand zu nehmen vom Bemühen um die Erlangung eines möglichst hohen Abstraktionsniveaus, welches lediglich zu etwas „Nebulösen" führe, „in dem sich die übliche Philosophie bewegt", weil nur so „das letzte Konkrete phänomenologisch faßbar gemacht werden muß und kann" (GA 58, 26).

Das Verkennen des Vortheoretischen durch die zeitgenössische Philosophie

Eine der maßgeblichen Forderungen Heideggers ist die Zurückweisung der von ihm konstatierten Theorielastigkeit der zeitgenössischen Philosophie, und er spricht von der „Notwendigkeit", im Rahmen eines „umgestaltenden Eingriff[s]" (GA 56/57, 3) an deren Stelle eine neuartige phänomenologische Ursprungswissenschaft zu setzen. Vor dem Hintergrund der zunehmenden Ausbreitung der neukantianischen Transzendentalphilosophie gelte es, die von Heidegger als solche apostrophierte „Wertwissenschaft" etwa Wilhelm Windelbands[77] oder Heinrich Rickerts[78] einer fundamentalen

[77] vgl. exemplarisch etwa W. Windelband: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte [1883]. 2 Bände. Tübingen 1911.

Kritik zu unterziehen, um „einen ganz neuen Begriff der Philosophie zu gewinnen“ (GA 56/57, 11).
Jenseits zeitgenössischer Tendenzen müsse auch und gerade die akademische Philosophie sich ihrer eigentlichen Aufgaben besinnen, und das sei die „Erweckung und Erhöhung des Lebenszusammenhangs des wissenschaftlichen Bewußtseins“, dabei jedoch nicht als „Gegenstand theoretischer Darlegung, sondern vorbildlichen *Vorlebens*“ (GA 56/57, 4 f). Insofern Philosophie die Wissenschaft vom menschlichen Leben sein wolle, müsse sie möglichst unverstellt aus diesem heraus über es selbst sprechen, und sich dabei weniger an der philosophischen Tradition, als vielmehr an den sich zeigenden konkreten Lebensphänomenen orientieren. Heidegger fordert einen „Rückgang in die echten Ursprünge des Geistes“ (GA 56/57, 5) innerhalb des universitären Kontextes, da nur so ein gewinnbringendes wissenschaftliches Arbeiten in der Philosophie wieder möglich werde. Um zu erweisen, dass die zeitgenössischen Strömungen das nicht zu leisten vermögen, sei es erforderlich, ihre Hauptthesen und Motivationen einer umfassenden phänomenologischen Interpretation zu unterziehen, damit deren Inadäquatheit deutlich werden könne.[79]

Woran es den Strömungen der Gegenwart Heidegger zufolge mangelt, ist neben der methodischen und inhaltlichen Fixierung auf theoretische Fragen wie solche nach der Möglichkeit von Erkenntnis, das Absehen vom faktischen Erleben, welches jedoch konstitutiv für einen originären Zugang zum menschlichen Leben sei. Wolle man Philosophie treiben, so sei der Ausgangspunkt hierfür zurück zu verlegen in den Bereich des *Vortheoretischen*, da menschliches Leben selbst nicht erkenntnistheoretisch motiviert sei, sondern vielmehr seine Motivationen aus dem vortheoretischen Erleben beziehe. Das tatsächliche Leben sei grundlegend anders geartet, als das beispielsweise die Transzendentalphilosophie wiederzugeben vermöge, und es müsse zunächst einmal ein Bewusstsein dafür geschaffen werden, dass das Lebensphänomen nicht mit Mitteln beschrieben werden kann, die seinem Charakter nicht gerecht werden.
Heidegger fordert das Anlegen geeigneter Methoden, die nicht erkenntnistheoretischen Idealen entstammen dürfen. „Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden [...], weil das Theoretische selbst und als solches in ein Vortheoretisches zurückweist“ (GA 56/57, 59), aus dem heraus es überhaupt erst möglich sei. Die Dominanz theoretischer Vorstellungen und Begrifflichkeiten sei gleichsam ein Derivat der ursprünglich theoriefreien Haltung gegenüber der Welt. Ausgeblendet werde dadurch der Prozesscharakter des Lebens, wie er zum Beispiel im tatsächlichen Zeiterleben des

[78] vgl. etwa H. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis [1892]. Tübingen und Leipzig 1904. Im Rahmen der Arbeit werden wir auf die Philosophie Windelbands und Rickerts nicht näher eingehen.
[79] Dies geschieht in Gestalt kurzer Abrisse verschiedener Ansätze der damaligen zeitgenössischen philosophischen Landschaft, wobei im Vordergrund kritische Referate Rickerts, Natorps und Windelbands stehen (vgl. GA 56/57, 13-62). Auch in den anschließenden Vorlesungen finden sich häufig längere Interpretationen neukantianischer Autoren (vgl. etwa GA 59, 92ff). Hierauf können wir hier nicht näher eingehen (vgl. weiterführend K.C. Köhnke: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Frankfurt a.M. 1993; vgl. für eine Bibliographie der einzelnen Vertreter des Neukantianismus: Wuchterl, Kurt: Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Bern u.a 1995).

Individuums zum Ausdruck komme.[80] Zudem weise das vortheoretische Erleben eine gänzlich andere Begegnisweise auf, als das für eine theoriegeleitete Perspektive gelte.
Im faktischen Leben bewegten wir uns nicht als Erkenntnissubjekte innerhalb einer Ansammlung von Objekten, sondern erlebten unser Leben als historische Wesen innerhalb der Umwelt, in der wir leben. Diese sei uns nicht als ein räumliches Phänomen in Gestalt geometrischer Parameter gegeben, sondern präsentiere sich distanzlos und weitestgehend frei von theoretischen Bezügen als sinnhaft erfahrenes Phänomen, wie Heidegger in Weiterentwicklung Bergsons ausführt. Das faktische Erfahren sei als überwiegend theoriefreies nicht von quantitativen Parametern bestimmt, sondern es begegneten verständliche Bedeutsamkeiten. Ihre Abbildung durch theoretische und quantifizierende Vorstellungen verkenne den qualitativen Charakter der vortheoretischen Umwelterfahrung. „Versuche ich, die Umwelt theoretisch zu erklären, dann fällt sie in sich zusammen" (GA 56/57, 86).[81]
Wir orientieren uns demnach in unserer Umwelt weniger mit Hilfe mathematischer Angaben, als vielmehr mithilfe sinnhafter Phänomene des Umwelterlebens, die wir unmittelbar durch Vertrautheit mit ihnen verstehen.[82] Wir erfahren auch keine Farbempfindungen oder akustische Erlebnisse, sondern sehen Häuser und Menschen und hören Melodien und Gespräche anderer Menschen. Die erlebte Welt bietet sich uns nicht dar als Aneinanderreihung singulärer Tatbestände in Gestalt quantitativer Daten, sondern wird erfahren als sinnhafter Zusammenhang, in den wir je schon eingebunden sind. Vor aller Theorie liegt mit der erfahrenen Umwelt das für menschliches Leben faktisch primäre *Vor*-theoretische: „Das Umwelterleben ist keine Zufälligkeit, sondern liegt im Wesen des Lebens an und für sich; theoretisch dagegen sind wir nur in Ausnahmefällen eingestellt" (GA 56/57, 88).

Das vortheoretische ‚welten' der Welt

Ist aber das theoretische Verhalten nicht das ursprüngliche, so erwächst für Heidegger hieraus das Postulat der Konzeption einer philosophischen Ursprungswissenschaft,

[80] Die von chronometrischen und kalendarischen Angaben divergierende originäre Zeiterfahrung des Individuums in Gestalt der Dauer ist, wie oben gezeigt wurde, das Hauptthema in der Philosophie Bergsons. Wir werden im Zusammenhang von Heideggers Überlegungen zur Gewinnung einer *hermeneutischen Intuition* noch einmal darauf zurückkommen (vgl. unten S.95ff).
[81] Unter der Überschrift *Der Primat des Theoretischen. Dingerfahrung (Objektivierung) als Ent-lebnis* entwickelt Heidegger im § 17 der Vorlesung *Die Idee der Philosophie* den Begriff des Umwelterlebens (vgl. GA 56/57, 84-94). Impulse für die Zurückweisung des theoretischen Erkenntnisideals rühren von Bergsons Trennung zwischen ‚verräumlichten' wissenschaftlichen Betrachtungsweisen des menschlichen Lebens einerseits, und der ursprünglichen Welt- und Zeiterfahrung andererseits her, wie einzelne Passagen - nicht nur hinsichtlich der Terminologie - zeigen. So heißt es im Text etwa: „'Wo führt der nächste Weg zum Münster?' Diese *Raumorientierung* hat mit einer geometrischen als solchen nichts zu tun. Die Entfernung zum Münster ist keine *quantitative* Strecke; Nähe und Weite sind nicht ein *Wieviel;* der nächste und kürzeste Weg besagt auch nichts *Quantitatives*, bloß *Ausgedehntes* als solches. *Analog das Zeitphänomen*" (GA 56/57, 86; Hervorhebungen durch V.T.). Dass das konventionelle Zeitverständnis sich an einer von räumlichen Begrifflichkeiten geprägten Ontologie orientiere, denen die Vorstellung der Ausdehnung innewohne, ist eine der grundlegenden Thesen Bergsons. Die damit einhergehende Quantifizierung qualitativ erfahrener phänomenaler Wirklichkeit finde zum Beispiel Ausdruck in der Vorstellung von der Zeit als einer Linie, auf der sich einzelne Vorkommnisse gedanklich anordnen lassen (vgl. oben S.11ff).
[82] vgl. GA 56/57, 85f. Hier verwendet Heidegger erstmals zur Illustration das „Kathedererlebnis", das auch in seinen späteren Vorlesungen wieder aufgegriffen wird (vgl. etwa GA 17, GA 20).

welche ebenfalls nicht theoretisch motiviert sein darf. Wir müssen uns laut Heidegger in einem ersten Schritt zurückzuversetzen versuchen in die Ursprünglichkeit der originären Welterfahrung, um das eigentümliche ‚welten' in dieser erfassen zu können. „Das ‚es weltet' wird nicht theoretisch festgestellt, sondern ‚als weltend' erlebt" (GA 56/57, 94). Das theoriefreie Umwelterleben sei gekennzeichnet von unmittelbaren Verständlichkeiten auf der Basis weitgehend unreflektierter Vertrautheit mit dem alltäglich Vorfindlichen in dessen weltendem Charakter, der gemeinhin keiner Erklärungen bedürfe, um das situative Handeln als sinnhaftes vollziehen zu können. Je schon eingebunden in den Lebenszusammenhang der erfahrenen Umwelt, bedienten wir uns seiner fortwährend in Gestalt unzähliger trivial anmutender Handlungen, welche gleichwohl das kennzeichnende Merkmal des Umwelterlebens seien. Entscheidend sei für eine phänomenologische Betrachtung des Umwelterlebens einzig, „was unmittelbar, primär gegeben ist. Was unmittelbar gegeben ist! Jedes Wort ist hier von Bedeutung" (GA 56/57, 85).

Zunächst sei hierzu phänomenologisch die genuine Grunderfahrung der Selbstwelt zu extrapolieren. Überlassen wir uns dem Strom der Lebendigkeit des Lebens, so haben wir Heidegger zufolge kein wissenschaftliches Erkenntnisinteresse, sondern widmen uns alltäglichen Verrichtungen, betreiben soziale Interaktion und befinden uns je schon inmitten erlebter Wirklichkeit. Es bedürfe im allgemeinen keiner expliziten Vergewisserungen dahingehend, ob das, was innerhalb der begegnenden Faktizität erlebt wird, meinem individuellen Erlebnisstrom zugehörig ist oder nicht. „Wir denken nichts und wissen nichts von Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt. Wir leben faktisch in einem Was [...] Vor allem, was ich erfahre, existiert wirklich: der Bekannte grüßt wirklich, die Musik spielt wirklich [...]" (GA 58, 103). Diesen vortheoretisch erfahrenen Trivialitäten komme elementare Bedeutung nicht nur für den Lebensvollzug selbst zu, sondern auch und vor allem für die Wissenschaft, die jene solle erfassen können.[83]
Die ursprüngliche Welterfahrung sei die des unreflektierten Praxisvollzugs inmitten von Bedeutsamkeiten, wie sie uns begegnen, wenn wir uns ihnen als *Lebens*verhalten überlassen, ohne sie vorab zu *Sach*verhalten zu stilisieren. Wir kennen keine experimentell handhabbare Gegenständlichkeit, solange wir nicht zum Zwecke des theoretischen Erkenntnisgewinns eine solche definieren, und wir können daher auch menschliches Leben nicht zum Gegenstand einer theoretischen Wissenschaft machen. Auf dem Wege der Naturalisierung und Objektivierung gelange man nicht dazu, die Subjektivität der Selbstwelt im Fluss des Lebens abzubilden, da das Instrumentarium aufgrund des theoriegeleiteten Paradigmas inadäquat sei. Abzusehen ist nach Heidegger von der „Idee der Dinglichkeit und der theoretischen Dingerkenntnis als Leitidee" (GA 58, 127) überhaupt, wenn eine Wissenschaft als Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben möglich sein soll. Sie müsse unter dem „Primat des Lebens" (GA 58, 126) stehen.
Somit ergeht die Forderung an die zu konzipierende Ursprungswissenschaft, zunächst einen Begriff des Lebens zu gewinnen, auf dessen Grundlage die Wesensmomente des

[83] In der Betonung der Wichtigkeit der Trivialitäten des Alltagslebens ist bereits früh eine Absetzung Heideggers von Husserls Begriff der *reinen* Phänomenologie zu sehen. Explizit findet die Absetzung Ausdruck in der Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA 59) vom Sommersemester 1920, in der Heidegger durch die Explikation des Vollzugsmoments einen radikalen Begriff von Phänomenologie entwickelt, welcher in eine ‚phänomenologische Destruktion' mündet. Wir werden hierauf weiter unten ausführlich eingehen.

vortheoretisch Erfahrenen herausgestellt werden können. Die vortheoretische Sphäre umfasst laut Heidegger all jene Vorkommnisse und Erlebnisse, die dem menschlichen Lebensvollzug in seiner Alltäglichkeit begegnen. Sie sind derart konstitutiv für das Leben, dass sie als solche nicht ausdrücklich bemerkt werden, „weil wir es selbst sind" (GA 58, 29) und es faktisch keinerlei Distanz zu ihm gibt. Zu explizieren sei deshalb ein Begriff des *Lebens an sich*, der diese ursprüngliche Distanzlosigkeit bewahre, indem er sich streng am alltäglich vortheoretisch Erlebten orientiere.
Als vorrangige Problemsphäre der Phänomenologie ist Heidegger zufolge das Lebensphänomen als deren „Ursprungsgebiet" (GA 58, 29) zu erweisen, weil nur hier die Phänomenologie ihren Ausgangspunkt nehmen kann, wenn sie als Wissenschaft vom faktischen Leben auftreten will.[84] Im folgenden soll daher Heideggers Begriff des „Leben an sich" (GA 58, 29) expliziert werden.

Der Begriff des vortheoretischen ‚Lebens an sich'

Heidegger subsumiert drei konstitutive Momente unter den Begriff des Lebens an sich, die im konkreten Praxisvollzug stets einen „Durchdringungszusammenhang" (GA 58, 56) bildeten und nicht als separat potentiell machbare Erfahrungen in diversen Horizonten zu verstehen seien. Zum einen ist hier die „Selbstgenügsamkeit" (GA 58, 30) zu nennen, welche sich darin zeige, dass das Leben fortwährend Motivationen aus seinem faktischen Ablauf beziehe, indem es sich innerhalb des Vorfindlichen orientiere und bewege. Sich selbst „immer nur in seiner eigenen ‚Sprache'" (GA 58, 31) ansprechend, sei das menschliche Leben insofern selbstgenügsam, als es zu seinen motivationalen Grundgegebenheiten zähle, projektiv und auch projektierend grundsätzlich innerhalb des Bekannten zu verbleiben. Diese Selbstgenügsamkeit zähle zur intentionalen Struktur des Lebens und sei ausdrücklich nicht im Sinne einer Beschränktheit oder Horizontverengung zu verstehen, sondern eines seiner auszeichnenden Wesensmerkmale.
Weiterhin eigne dem Leben als konkretem eine breite „Mannigfaltigkeit der Lebenstendenzen" (GA 58, 32), welche sich in einer spezifischen Gerichtetheit manifestiere. Unser Verhalten sei stets auf etwas gerichtet und erwachse aus je verschiedenen Überzeugungen, Werten und Vorhaben. Ein individueller Kanon an präferierten Tätigkeiten, Aversionen, beruflichen und privaten Beschäftigungen sowie sich wandelnden Gemütszuständen zeichne dafür verantwortlich, dass sich die Biographie jedes Menschen in einer ihm eigenen Richtung bewege. Solchermaßen bildeten die jeweiligen Lebenstendenzen ein Kompositum, dessen faktische Gestalt eine individuelle Handschrift trage.[85]
Zum dritten konstatiert Heidegger einen Weltcharakter des Lebens, der in engem Zusammenhang mit den beiden erstgenannten Aspekten stehe. Bestimmt werde dieser

[84] Bereits in *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* betont Heidegger im Rahmen der Analyse der Erlebnisstruktur die Wichtigkeit der Gewinnung eines ursprünglichen Lebensbegriffs fernab der theoretischen Einstellung (vgl. GA 56/57, 63ff). Eine systematische Extrapolation erfährt der Begriff des Lebens an sich dann im WS 1919/20 (vgl. GA 58, 27ff).
[85] Wie nicht wenige jener Passagen, in denen Heidegger die Wichtigkeit der Beachtung der Trivialitäten des Alltagslebens für einen authentischen wissenschaftlichen Zugang zum Phänomen menschliches Leben herauszustellen sucht, sind die entsprechenden Ausführungen im Text ein eindrucksvolles literarisches Beispiel dafür, was innerhalb der vortheoretischen Sphäre faktisch begegnen kann (vgl. GA 58, 29ff).

durch die Momente Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt.[86] So zählten zur Umwelt etwa uns umgebende Landschaften und Städte, und die erlebte Mitwelt bestehe aus jenen Menschen, die in irgendeiner Weise im eigenen Alltag präsent seien; gleich, ob es sich dabei um „Eltern, Geschwister, Bekannte, Vorgesetzte, [...] Fremde, der Mann da mit der Krücke [oder] die Dame drüben mit dem eleganten Hut" (GA 58, 33) handele. Die Selbstwelt wiederum spiegele den individuellen Umgang mit dem Begegnenden wider, indem sie Ausdruck des gedanklichen und stimmungsmäßigen Erlebens sei. Und immer schon erlebend in das Weltphänomen involviert, trage jeder Mensch einen Fundus an unmittelbaren Verständlichkeiten in sich, welche im buchstäblichen Sinn *Selbst*-Verständlichkeiten seien.

„Unser Leben ist die Welt, in der wir leben" (GA 58, 34), und was es im Kern seines Ablaufs ausmache, sei das weitgehend unreflektierte Arrangement mit sich darbietender Faktizität. Wir seien vertraut mit dem, was unseren privaten, sozialen und beruflichen Kontext bestimme, und es bedürfe keiner reflexiven Schritte im Vorfeld, um sich dem Lebensvollzug auszusetzen. Alle unsere faktischen Erfahrungen begegneten vortheoretisch „im lebendigen Strom und Zug des Lebens" (GA 58, 36), wie Heidegger in terminologischer Anlehnung an Bergson formuliert.[87]

Die vortheoretische Welterfahrung als Ausgangspunkt der Ursprungswissenschaft

Somit ist für Heidegger der Ausgangspunkt der zu konzipierenden Ursprungswissenschaft gefunden. Was innerhalb der vortheoretischen Sphäre begegnet, ist nichts anderes als das faktische Leben an sich, wie es sich in seiner Alltäglichkeit bekundet. Zunächst jenseits theoretischer Bezüge sich als unaufhörlicher Bewusstseinsstrom zeigend und fortwährend artikulierend, hat die Phänomenologie folglich bei diesem weitgehend theoriefreien Verhalten des Lebensvollzugs anzusetzen. Gegenstand der Philosophie als phänomenologischer Ursprungswissenschaft vom Leben an sich soll dessen vom Individuum realiter erfahrener Charakter sein, wie er sich im konkreten Lebensvollzug als lebendiger Zusammenhang äußere.

---

[86] Heidegger nimmt keine explizite Trennung der drei Momente des Weltphänomens vor, sondern fasst ihre faktische Gegebenheit im Erleben unter dem Titel „Umwelt" zusammen (vgl. GA 58, 33). Mitwelt, Selbstwelt und Umwelt sind somit als Facetten des Umwelterlebens im allgemeinen zu betrachten. In *Sein und Zeit* [1927] wird Heidegger vom „In-der-Welt-sein" als der „Seinsverfassung des Daseins" sprechen, mit dem „ein *einheitliches* Phänomen gemeint ist" (SZ, 53). Die Explikation des In-der-Welt-seins nimmt Heidegger unter Heraushebung seiner drei Bestände in den Kapiteln *Die Weltlichkeit der Welt* (§§ 14-24), *Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das ‚Man'* (§§ 25-27) sowie *Das In-Sein als solches* (§§ 28-38) vor, um sie sodann unter dem Titel *Die Sorge als das Sein des Daseins* (§§ 39-44) als das „Strukturganze der Alltäglichkeit des Daseins in seiner Ganzheit" (SZ, 181) zu fassen. (vgl. weiterführend G. Figal: Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt a.M. 1991, S.77ff).

[87] Wie oben dargelegt, betont Bergson ausdrücklich die prinzipielle Unterschiedenheit der originären Lebendigkeit des Erlebens im faktischen Vollzug gegenüber dem retrospektiven Blick darauf. So heißt es etwa in dem Aufsatz *Einführung in die Metaphysik*, der erstmals in der *Revue de métaphysique et de morale* im Jahr 1903 erschienen ist: „Unterhalb der an der Oberfläche erstarrten und kristallisierten Schicht finde ich eine Kontinuität des Fließens, die mit keinem anderen Fluß zu vergleichen ist. Es ist eine Aufeinanderfolge von Zuständen, von denen jeder den folgenden ankündigt und den vorhergehenden in sich enthält [...] Während ich sie empfand, waren sie so fest organisiert, so tief von einem gemeinsamen Leben durchdrungen, daß ich nicht hätte sagen können, wo der eine von ihnen endigte und der andere anfängt" (EM, 185).

Da menschliches Leben wesensmäßig von einer unmittelbaren Involviertheit in die Geschehnisse des Alltagslebens und nicht von wissenschaftlichem Erkenntnisinteresse geprägt werde, habe die Philosophie dem insofern Rechnung zu tragen, als sie sich dieses Phänomens des konkreten Lebens unverstellt annehmen müsse. Dies sei in einem ersten Schritt mit der Aufgabe einer phänomenologischen Freilegung der vortheoretischen Sphäre verbunden, damit diese in ihrem Facettenreichtum kenntlich gemacht werden könne. Dazu gelte es, „ohne irgendwelche Theorie oder Erklärung oder Hypothese im Hintergrund des Denkens" den vortheoretisch erfahrenen Trivialitäten des alltäglichen Lebens Aufmerksamkeit zu schenken, um in diese „hinein[zu]hören, sie ganz aus[zu]kosten, so intensiv, *bis diese trivialsten Trivialitäten absolut problematisch werden"* (GA 58, 36).

Heidegger zielt mit der Konzeption einer Ursprungswissenschaft auf eine phänomenologische Problematisierung der vertrauten Selbstverständlichkeiten des nicht-wissenschaftlichen und nicht-theoretischen Lebensvollzugs, der als vortheoretischer keine Distanz zu sich selbst aufweise und gerade deshalb einzig möglicher Ansatzpunkt einer Wissenschaft vom faktischen Leben sei. Die sprichwörtliche Lebendigkeit des Lebens im konkreten Vollzug dürfe nicht durch inadäquate Begriffsschemata und räumliche Ordnungsideen konterkariert werden, weil auf diese Weise das spezifische Wesen des vortheoretischen Erfahrens verloren gehe. Die Unmittelbarkeit des faktischen Lebens sei prinzipiell nicht abbildbar durch theoretisch motivierte Beschreibungsversuche, sondern könne nur zugänglich gemacht werden, wenn die zu konzipierende Ursprungswissenschaft thematisch innerhalb der vortheoretischen Sphäre verbleibe.
Mit der Suche nach Möglichkeiten zur wissenschaftlichen Annäherung an den Bereich des Vortheoretischen ist somit ein Hauptmotiv der frühen Freiburger Vorlesungen deutlich sichtbar, das zunächst leitend für den Fortgang von Heideggers Denkweg bleiben wird. Ähnlich wie Bergson, der durch die explizite Unterscheidung von „Metaphysik" als originär philosophischer Disziplin und „Analyse" als Bezeichnung für naturalistisch geprägte „räumliche" Ontologien beiden jeweils klar getrennte Gegenstandsbereiche und Aufgaben zuweist, plädiert Heidegger für eine grundlegende Trennung von vortheoretischer Sphäre einerseits und wissenschaftlichen Disziplinen mit theoriegeleitetem Erkenntnisinteresse andererseits. Sein Ansatz zielt in der frühen Zeit darauf, jene zeitgenössischen Wissenschaften, die sich der Erforschung des Bewusstseinsphänomens widmen, im Hinblick auf ihre Adäquatheit für die Annäherung an das vortheoretische Erleben zu prüfen, um prinzipielle thematische und methodische Insuffizienzen aufzuweisen.
Wenn die Philosophie sich als Wissenschaft vom faktischen Leben verstehen will, darf sie nicht mit einem Lebensbegriff operieren, der faktisch nicht vorfindlich ist. Die wissenschaftlich-theoretische Perspektive ist insofern als nicht ursprünglich motivierte zu kennzeichnen, weil sie die begegnende Lebenswirklichkeit verkennt.

Mit dem Vortheoretischen scheint für Heidegger das Feld gefunden, das in den Vordergrund der phänomenologischen Forschung zu rücken hat, um solchermaßen in Gestalt einer phänomenologischen Ursprungswissenschaft gleichsam restaurativ die Unmittelbarkeit der Faktizität des vortheoretischen Lebens wieder zum zentralen Thema der Philosophie zu machen. Erforderlich ist Heidegger zufolge eine klare Scheidung zwischen

theoriegeleiteten Erkenntnisinteressen einerseits, und der theoriefreien Annäherung an das vortheoretische Erleben andererseits, wie auch Bergson sie fordert.

4.2 Psychologie als vortheoretische Ursprungswissenschaft?

Nachdem mit der vortheoretischen Sphäre, in welcher sich die Faktizität der Lebendigkeit des Lebensvollzugs bekundet, das zu bearbeitende thematische Gebiet der gesuchten Ursprungswissenschaft aufgewiesen wurde, gilt es die Frage zu stellen, ob und inwieweit die Psychologie dem Anspruch genüge tun kann, durch ihre Arbeiten Beiträge zu dessen Erforschung zu leisten. Schließlich untersucht sie nach ihrem Selbstverständnis das individuelle Erleben, was nicht zuletzt durch die traditionelle Bezeichnung ‚Wissenschaft von der Seele' zum Ausdruck kommt. Da Heidegger in den frühen Vorlesungen häufiger ausführlich auf die zeitgenössische Psychologie eingeht, sollen im folgenden einzelne seiner kritischen Darstellungen und Interpretationen nachgezeichnet werden.
Im Vordergrund wird dabei zum einen seine Auseinandersetzung mit dem theoretischen Erkenntnisideal innerhalb der naturalistischen Psychologie stehen. Aufgezeigt werden soll dessen Genese vor dem Hintergrund des Lebensbegriffes, den sich die Psychologie zueigen macht. Zum anderen wird ausführlicher auf das Problem der ‚Situationsumbildung' und das der ‚Voraussetzung' einzugehen sein, dem Heidegger umfangreiche Betrachtungen widmet. Husserls Begriff der Kenntnisnahme wird in diesem Zusammenhang eine wichtige Funktion zukommen, dessen Interpretation durch Heidegger den Abschluss dieses Abschnitts bilden wird.

Die Differenz des Vortheoretischen und der empirischen ‚Objektsphäre'

Das grundlegende Problem für einen möglichen wissenschaftlichen Zugang zum faktischen Leben sieht Heidegger darin, einen methodischen Weg zu finden, der die vortheoretische Sphäre zu erfassen vermag, ohne deren Charakteristika mittels nicht ihr selbst entlehnter Konstitutiva zu verzerren. Die sich faktisch zeigenden Wesensmomente des Lebens im unaufhörlichen Bewusstseinsprozess sollen so betrachtet werden, wie sie sich in ihrer aktual vorfindlichen Gestalt als vortheoretisches Erleben zeigen. Worauf die Ursprungswissenschaft abzielen müsse, sei die Erweisung ihrer selbst als „echte" (GA 56/57, 20) Wissenschaft vom Leben, wobei Gegenstand immer nur das *konkrete* Erleben sein dürfe.
Nun existiert mit der modernen Psychologie eine Wissenschaft, die diesen Anspruch verfolgt, so dass es zu prüfen gilt, inwieweit sie sich in ihrem Forschen am Bereich des Vortheoretischen orientiert. Zweifelsohne widmet sie sich als Disziplin der konkreten Gestalt menschlichen Lebens, indem sie in Form empirischen Arbeitens zu Aussagen über psychische Vorgänge gelangt. Insofern kann sie prinzipiell beanspruchen, zumindest partiell am Vortheoretischen sich zu orientieren, da mit der Untersuchung faktisch ablaufender psychischer Prozesse in der Tat menschliches Erleben Gegenstand einer wissenschaftlichen Betrachtung ist.

Jedoch reicht, so Heidegger, der Anspruch der Philosophie als Ursprungswissenschaft weit darüber hinaus, als dergestalt bloße empirische Tatsächlichkeit abzubilden. Der

Philosophie müsse es auf dem „Fundament der urwissenschaftlichen Methode“ um die Gewinnung gültiger und wahrer Aussagen zu tun sein, „die nicht nur jetzt und dort, sondern *absolut* gelten“ (GA 56/57, 58). Das könne die Psychologie als Erfahrungswissenschaft nicht leisten, da sie durch ihr empirisches Vorgehen Fragen nach Geltung und Wahrheit nicht beantworten oder auch nur stellen könne. Sie sei notwendig am Tatsächlichen orientiert, welches jedoch nicht mit dem Bereich des Vortheoretischen identisch sei, weil Aussagen über bloße Tatsächlichkeit wesensmäßig ein hypothetischer Charakter zukomme. Empirisch gewonnene Daten unterlägen stets der „hypothetischen Vorläufigkeit und Relativität der Geltung“ (GA 56/57, 58). Jede erfahrungswissenschaftlich destillierte Erkenntnis der Psychologie könne folglich nur solange Gültigkeit beanspruchen, wie keine ihr widersprechenden Daten auftreten, was vor dem Hintergrund ihres empirischen Vorgehens jedoch als Möglichkeit stets virulent sei. Die „Objektsphäre“ (GA 56/57, 60) der Psychologie sei eine grundlegend andere als die der Philosophie in Gestalt der Ursprungswissenschaft, da diese Heidegger zufolge ein Fundament zu schaffen hat, auf dessen Boden Einzelwissenschaften wie die Psychologie überhaupt erst sinnvoll betrieben werden können.

Vor allem äußere sich die differierende Objektsphäre der modernen Psychologie darin, dass sie einen statischen Begriff des Psychischen zugrunde lege, der auf einer naturalistischen Ontologie basiere. Im Hinblick auf das tatsächliche Sein des Psychischen sei dieser jedoch inadäquat, da ihr dadurch das konstitutive Bewegungsmoment entgleite, wie Heidegger in Anlehnung an Bergsons Kritik an ‚verräumlichten’ Vorstellungen im Hinblick auf das Erlebnisphänomen ausführt: „Das Psychische im Sinne der [nicht naturalistischen; V.T.] Psychologie ist ein Sein, nicht in Ruhe, sondern in ständiger Veränderung, ein Vorgangszusammenhang, in der Zeit verlaufend, gerade durch die Zeitlichkeit charakterisiert, dabei nicht raumerfüllend“ (GA 56/57, 61).
Eine Zerlegung des dahinströmenden Bewusstseinsprozesses in singuläre Bestandteile verkenne mit dem originären Erlebenszusammenhang dessen herausragendes Wesensmerkmal, indem im Dienste einer Operationalisierung das eigentliche Phänomen artifiziell zu einem Konglomerat von „elementare[n] Stücke[n] des Seienden (Empfindungen, Vorstellungen)“ (GA 56/57, 61) modifiziert werde. Die auf diesem Wege generierte Objektsphäre sei der faktisch vorfindlichen nicht nur nicht kongruent, sondern habe eine prinzipiell unzureichende Auffassung des psychischen Geschehens zur Folge, die im Begriff sei, zum leitenden Forschungsparadigma zu werden.
An die Lebendigkeit des Lebensprozesses in faktischer Artikulation sei auf solche Weise kein Heranreichen möglich, da jedwede auf räumlichen Ontologien ruhende Vorstellung das Phänomen verzerre. Das Erleben des individuellen psychischen Gesamtzusammenhangs differiere fundamental von Abbildungsversuchen seiner durch atomisierende Analysen, welche letztlich Ausdruck von „Ratlosigkeiten einer ‚Psychologie ohne Seele’“ (GA 56/57, 64) seien.

Die phänomenologische Ursprungswissenschaft ziele hingegen auf die Gewinnung gültiger Aussagen, ohne deshalb Erkenntnistheorie sein zu wollen, und sie solle mit dem Prozess des Bewusstseins innerhalb der Zeit das Psychische abbilden, ohne deshalb empirische Psychologie zu sein. Philosophisch zu klären seien fundamentale Fragen, deren Beantwortung bislang weder die Philosophie noch die Psychologie zureichend

aufgegriffen haben: „*Was ist das Psychische*?“ und „Gibt es das ‚es gibt’?“ (GA 56/57, 60ff). Wie kann ich über ein Phänomen wie den individuellen Bewusstseinsstrom wissenschaftliche Aussagen treffen, wenn dieser im ständigen Dahinströmen begriffen ist und ich selbst niemals aus ihm heraustreten kann? Ist ein Zugang zu aktualen Bewusstseinsvorgängen möglich, ohne sich empirischer Methoden zu bedienen? Und lassen sich gültige Aussagen im Sinne einer „Beschreibung“ (GA 56/57, 61) über das Phänomen gewinnen, wenn doch diese Beschreibung selbst wiederum ein psychischer Vorgang ist, der insofern zu den empirischen Vorkommnissen zählt?

Der Primat des Theoretischen: Die ‚Voraussetzungen’ der Psychologie

Es ist jedoch nicht nur der fehlende Anspruch der empirischen Psychologie auf absolute Geltung in Verbindung mit ihrer Orientierung an räumlichen Vorstellungen, den Heidegger zum Anlass nimmt, deren Unzulänglichkeit im Hinblick auf ihre potentielle Institutionalisierung als vortheoretische Ursprungswissenschaft vom Leben an sich zu konstatieren. Vielmehr bediene sie sich inadäquater Herangehensweisen auf der Basis unzureichender „Voraussetzungen“ (GA 56/57, 77) nach dem Vorbild der mathematischen Naturwissenschaften, wie sie in der Folge Galileis geistesgeschichtlich implementiert worden seien. Seither habe man sich sukzessive von ontologischen Fragen abgewendet und sich „nach den objektiven, an sich gültigen, von der (schlechten) Subjektivität unabhängigen Gesetzen des Naturgeschehens“ (GA 56/57, 82) hin orientiert. Dadurch sei der theoretischen Erfahrung als Objekterkenntnis ein Vorrang eingeräumt worden, der eine sinnvolle Bewusstseinsforschung unmöglich mache.
An die Stelle der Beschäftigung mit im faktischen Leben vorfindlichen Ereignissen und Begebenheiten seien weithin Fragestellungen getreten, welche als Fragestellungen überhaupt erst aus einer theoretisch motivierten Haltung erwachsen seien. Fragen wie die nach der Realität der Außenwelt oder der innerer psychischer Vorgänge stellten sich realiter nicht für das Individuum, das solcher aufgrund der Unmittelbarkeit des inneren Erlebens aktualiter stets inne sei, sondern entstammten einzig dem Anlegen theoretischer Voraussetzungen.[88]
Die zeitgenössischen Wissenschaften vom Bewusstsein, insbesondere die empirische Psychologie und die Transzendentalphilosophie, stünden überwiegend unter dem „Primat des Theoretischen“ (GA 56/57, 87) und räumten der theoretischen Erkenntnis einen privilegierten Status ein.[89] Vernachlässigt werde dadurch das konkrete individuelle Erleben historischer Wesen, welches sich zumeist nicht theoretischer Beschreibungen bediene und sich weitgehend jenseits objektiver Vorstellungen ereigne. Die erfahrene Umwelt dürfe durch wissenschaftliche Zugänge nicht als vom einzelnen Menschen

[88] In *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* geht Heidegger anhand der Frage nach der Realität der Außenwelt in kurzen Referaten den als solchen bezeichneten *Voraussetzungen* des Idealismus und des kritischen Realismus nach, wobei exemplarisch Kant und Aristoteles herausgegriffen werden (vgl. GA 56/57, 77ff). Der Argumentationsgang gleicht der Auseinandersetzung Bergsons mit beiden Ansätzen, wie er sie in *Materie und Gedächtnis* entwickelt. (vgl. MG, 211ff).
[89] Weiterhin heißt es im Vorlesungstext: „Die tief eingefressene Verranntheit ins Theoretische ist allerdings noch ein großes Hindernis, den Herrschaftsbereich der umweltlichen Erlebens echt zu überschauen [...] Leben wir uns wieder ein in seine Lebendigkeit. *Wie erlebe ich das Umweltliche,* ist es mir ‚gegeben’? Nein, denn *gegebenes* Umweltliches ist bereits theoretisch angetastetes, es ist schon von mir, dem historischen Ich, abgedrängt, das ‚es weltet’ ist bereits nicht mehr primär“ (GA 56/57, 88).

theoretisch aufzufassendes und gleichsam zu bearbeitendes Material begriffen werden, sondern müsse als ein wesentlich in faktischer Praxis sich vollziehendes Phänomen verstanden werden.
Um das tatsächliche Umwelterleben auch in Form wissenschaftlicher Darstellungen zu bewahren, sei Abstand zu nehmen von theoriegeleiteten Betrachtungsweisen, weil diese den spezifischen Bedeutsamkeitscharakter des Erlebens weder zu verstehen noch wiederzugeben in der Lage seien. Das vortheoretische Erleben werde dadurch „ausgelöscht", indem das Bedeutungshafte „ent-deutet" und das als historischer Prozess sich vollziehende individuelle Leben „ent-geschichtlicht" werde (GA 56/57, 89). Auf diese Weise sei es zwar durchaus möglich, einen wissenschaftlichen Zugang zur Realität im Sinne der res zu finden, doch werde die konkrete Wirklichkeit des Lebensprozesses solchermaßen eliminiert. [90]

Die differierenden Bekundungszusammenhänge von Naturwissenschaft und Ursprungswissenschaft

Ursächlich für die „Generalherrschaft des *Theoretischen*" (GA 56/57, 87) ist Heidegger zufolge neben der Ausbreitung des Naturalismus in der Bewusstseinsforschung die Fixierung auf einen Problemansatz, der ein genuines Erschließen des Umwelterlebens verhindere, weil vom Individuum erlebte Prozesse zu Vorkommnissen innerhalb des „Dingraum[s]" und der „Dingzeit" (GA 56/57, 89) stilisiert würden.
Ausdruck dieser Tendenz ist insbesondere die moderne Psychologie, die sich etwa seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als akademische Disziplin von der Metaphysik zu emanzipieren begonnen hat, und sich als Wissenschaft vom Erleben seither zunehmend am Vorbild der Naturwissenschaften orientiert. Das Phänomen Erleben wird wissenschaftlich beobachtbar, methodisch operationalisierbar und experimentell variierbar. Dabei ist eine der entscheidenden Akzentverschiebungen darin zu sehen, dass vom beobachtbaren Verhalten Rückschlüsse auf das innere Erleben gezogen werden, weil jenes als empirische Manifestierung von diesem angesehen wird. Aus einer externen Perspektive werden Aussagen über interne Vorgänge formuliert, um solchermaßen dem Maßstab der Objektivität genüge zu tun.
Wenn ich über ein Phänomen wissenschaftlich urteilen will, so muss ich mich dazu einer spezifischen Methodik bedienen, die es auf der Grundlage eines klar umgrenzten Gegenstandsbereichs untersucht. Betrachte ich die Totalität des Erlebens aus theoretisch-wissenschaftlicher Perspektive, so gilt es den Begriff des Erlebens zunächst zu definieren und zu operationalisieren, und sich ihm auf der Basis einer ausgearbeiteten Methodik zu nähern, kurz: den Weg der Objektivierung zu wählen. Die wissenschaftliche Psychologie ist Heidegger zufolge ein prototypischer Ausdruck dieses Weges, indem sie darauf abzielt, das individuelle Erleben des Individuums dergestalt in einen intersubjektiven Kontext einzurücken, der einzelne Elemente davon einer gesonderten Betrachtung unterzieht.

[90] Insbesondere in der Betonung der *Wirklichkeit* des erlebten Geschehens setzt sich Heidegger bereits in dieser frühen Vorlesung vom Ansatz Descartes' ab. Gewissheit bedürfe nicht einer clara at distincta perceptio, sondern werde in Faktizität erlebt. Dies wird einer der leitenden Gedanken der ersten Marburger Vorlesung *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17) vom Wintersemester 1923/24 sein, in welcher Heidegger innerhalb weiter Teile der abendländischen Philosophie eine „Sorge um erkannte Erkenntnis" (GA 17, 114) nachzuweisen sucht.

Doch ist es wirklich menschliches Erleben, das hier untersucht und beschrieben wird? Sind die Forschungsergebnisse der modernen Psychologie das, was menschliches Leben in seiner faktischen Konkretion ausmacht? Lässt sich das Erlebnisphänomen unter Maßgabe methodologischer Praktikabilität dergestalt wissenschaftlich handhaben? Und kann auf diese Weise eine wirkliche Annäherung an das Erleben gewährleistet werden?
Heidegger verneint dies unter Verweis auf die differierenden Bekundungszusammenhänge beider Perspektiven. Der Bekundungszusammenhang der Naturwissenschaften sei abweichend von dem des Lebensvollzugs, weil jener anders als dieser unter dem Objektivitätspostulat stehe. Naturwissenschaftliches Forschen bedeute, einen Phänomenbegriff zugrunde zu legen, der sich auf sinnlich anschauliche Gehalte beziehe. Diese Gehalte seien definiert als physische Natur, deren Bestandteile stets Dinge mit prinzipiell eruierbaren Wechselwirkungen seien. Die Naturwissenschaften orientierten sich am Begriff der Dingwirklichkeit, welche zwar durchaus auf dem Wege objektiver Forschung zugänglich sei. „*Diese Dingwelt* ist aber schon nicht mehr die Umwelt, sondern diese in theoretisierende und zwar physikalisch theoretisierende Tendenz genommen" (GA 58, 52).

Um Wissenschaft vom faktischen Leben sein zu können, muss, so Heidegger, jede Annäherungsweise von derartigen Objektivierungstendenzen absehen, da durch künstliche Ordnungsschemata eine authentische Erfassung der Phänomene des menschlichen Lebens nicht geleistet werden könne. Das, was als Welt faktisch begegne, sei nicht die Welt, wie sie der Naturwissenschaftler beschreibe. In dieser kommen Moleküle, Lichtschwingungen, Luftdruckveränderungen und Empfindungsdaten vor, in jener gibt es Erlebnisse wie das Anschauen eines Sonnenuntergangs, Langeweile in Gesprächen mit Mitmenschen, Gefühle der Niedergeschlagenheit oder Momente euphorischer Freude. Die faktische Selbstwelterfahrung bewege sich nicht auf dem gleichen „Erfahrungsboden" (GA 58, 69) wie die wissenschaftliche Betrachtung. Letztere bereite zunächst einen spezifischen Erfahrungsboden und forme diesen in Gestalt eines Sachgebietes aus. Dadurch würden jedoch die „persönlichen Beziehungen" zum Habitus der ursprünglich erfahrenen Selbstwelt „abgebrochen" (GA 58, 69).
Dem gegenüber sei für die Konzeption der Ursprungswissenschaft der Umstand von konstitutiver Wichtigkeit, dass Wissenschaft aus der faktischen Lebenswelt heraus erwachse.[91] Die Phänomene des täglichen Lebens seien prinzipiell die gleichen wie jene, mit denen wir uns beschäftigen, wenn wir Wissenschaft betreiben. Im Grunde sei es lediglich eine Frage der gewählten Betrachtungsweise, da es sich etwa um dieselbe Landschaft handelt, wenn wir sie durchwandern oder aber eine geologische Bodenanalyse vornehmen. Wenngleich beide Verhaltensweisen zu stark differierenden Aussagen über diese Landschaft kommen werden, respektive erstere primär im Durchwandern ohne das Formulieren von Aussagen darüber besteht, so haben wir es doch mit *einer* Landschaft zu tun. Es ist demnach zu fragen, wodurch sich das „Mitgehen" (GA 58, 124) im faktischen Leben vom wissenschaftlichen Blick darauf unterscheidet. Und was impliziert beider Unterschiedenheit für die gesuchte Wissenschaft vom faktischen Leben an sich?

[91] Dieser Aspekt wird in der Vorlesung des Folgesemester durch die Verbindung mit dem Existenzbegriff noch wesentlich stärker betont (vgl. unten S.125ff).

Die Situationsumbildung durch die Wissenschaft

Zunächst lasse sich konstatieren, dass wir uns in einer anderen „Situation" befinden, wenn wir den wissenschaftlichen Standpunkt einnehmen. Die wissenschaftliche Perspektive differiere von der des faktischen Lebens vor allem insofern, als sie einer spezifischen „Situationsumbildung" (GA 58, 77) bedürfe, um mit dem Gewinnen von Erkenntnissen über das jeweils betrachtete Sachgebiet ihr eigentliches Anliegen überhaupt verfolgen zu können. Durch die Artikulation eines wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses werde der originäre und immer individuell erfahrene Ausdruckszusammenhang Leben beiseite gestellt, indem von der Selbstwelt und den innerhalb ihrer erlebten Bezügen abgesehen werde.
Was sich im faktischen Leben bekunde, sei stets an die jeweiligen Situationen der Bekundung gebunden, welche jedoch im wissenschaftlichen Kontext im Dienste des objektiven Erkenntnisgewinns keine explizite Beachtung fänden und finden *können*. Somit sei das Einnehmen der wissenschaftlichen Perspektive der Eintritt in eine differierende Situation. „Es ist mir in der nichtwissenschaftlich bekundeten Lebenswelt ‚anders zumute' als in dem ebendieselbe neu ausdrückenden Bekundungszusammenhang ‚Wissenschaft'" (GA 58, 76).
Zwar sei mit den begegnenden Phänomenen im faktischen Leben ein Erfahrungsboden je schon da, doch begeben wir uns der gewohnten Erfahrungsweise, wenn wir die spezifische Vollzugsgestalt der Selbstwelt zurückstellen, um wissenschaftlich zu arbeiten. Das Moment der Lebendigkeit im dahinfließenden Leben werde ausgeblendet und komme zur Erstarrung, weil von der Selbstwelt gemäß des Objektivitätspostulats abstrahiert werde. Die wissenschaftliche Betrachtung bringe so stets eine „Tendenz der Entlebung" (GA 58, 77) mit sich, weil sie den im faktischen Vollzug in Totalität vorfindlichen Erfahrungszusammenhang naturalistisch in einzelne separat zu untersuchende Gegenstandsbereiche aufgliedere. Auf diese Weise sei ein Heranreichen an den Situationscharakter des Lebensprozesses nicht zu leisten. Vorrangiges Anliegen der Ursprungswissenschaft müsse es dem gegenüber sein, die Selbstwelt in ihrer faktisch erlebten Gestalt zu erfassen, indem das Moment des je schon Sich-befindens in Situationen nicht durch das Eintreten in die wissenschaftliche Situation modifiziert werde.

Worauf Heidegger abzielt, ist die Betonung der fundamental divergierenden Bekundungszusammenhänge ‚Leben' und ‚Wissenschaft', wobei unter dem Terminus Wissenschaft in diesem Zusammenhang Zugangsweisen zu verstehen sind, die mittels theoretischer Beschreibungen die erlebte Faktizität der Selbstwelt wiedergeben wollen. In ähnlicher Weise, wie Bergson die Metaphysik von der theoriegeleiteten ‚Analyse' unterscheidet, trennt Heidegger die vortheoretische Ursprungswissenschaft von Disziplinen, die unter einem theoretisch motivierten Erkenntnisinteresse stehen und dadurch den lebendigen Bekundungszusammenhang des faktischen Lebens verkennen. Was ich erfahre, ist nicht nur nicht identisch mit dem, was eine wissenschaftliche Betrachtung über diese meine konkrete Erfahrung auszusagen imstande ist, sondern verleiht dem Erfahrenen einen gänzlich anderen Charakter, indem die Situation des Begegnens grundlegend modifiziert wird. Verdeutlichen lasse sich dies durch die Vergegenwärtigung beider Perspektiven: „die blumige Wiese am Maimorgen und

botanisch-wissenschaftliche Abhandlungen *darüber"* oder „eine Choralmesse, der wir beiwohnen, und ein theologisch-dogmatischer Traktat *darüber"* (GA 58, 76).
Die Ursprungswissenschaft habe ihr Forschungsinteresse, anders als Disziplinen im Zeichen des Naturalismus wie die moderne Psychologie, in denen die Theoretisierungstendenz am deutlichsten Ausdruck finde, auf jene Aspekte des Lebens zu richten, die dieses wesensmäßig kennzeichneten. Das seien aber nicht singuläre Fakten, die intersubjektiv überprüft und durch objektive Aussagen katalogisiert werden können, sondern vom Individuum als solche erlebte Wirklichkeit. Herauszustellen sei „das Drängende, Spannende, Fragwürdige und sich immer doch Erfüllende und von einem Reichtum in den anderen Überströmende" (GA 58, 78), worin sich Faktizität artikuliere.
Die Ursprungswissenschaft zielt somit auf die Wiedergewinnung der vortheoretischen Ursprünglichkeit, indem sie der erlebten Faktizität den Vorrang gegenüber der Auflistung von Fakten einzuräumen versucht. Ihr Anliegen ist es gleichsam, die eigentliche *Tat* zu beleuchten, bevor sie durch die Umbildung der Situation zur theoretischen Tat-Sächlichkeit stilisiert wird.

Die Modifikation der Selbstwelterfahrung durch die Kenntnisnahme

Elementare Bedeutung kommt nun der Frage zu, wo die Gründe für die von Heidegger beschriebene Situationsumbildung zu verorten sind. Wenn mit dem Einnehmen einer wissenschaftlichen Perspektive eine Umbildung der Situation einhergeht, welche die authentische Erfassung des faktischen Lebens verhindert, ergibt sich daraus das Problem, wie die Ursprungswissenschaft konzipiert werden kann, ohne ebenfalls das Lebensphänomen einer theoriegeleiteten Betrachtung zu unterziehen. Sie soll das vortheoretische Erleben unverstellt zur Abhebung bringen, indem sie dessen genuinen Charakter gleichsam zum Vorbild nimmt.
Sonach ist zu fragen, woher die konstatierte ‚Tendenz der Entlebung' durch einzelne wissenschaftliche Vorgehensweisen rührt. Steht diese in einem Zusammenhang mit den Grundcharakteren des Lebens selbst? Und existiert eine Möglichkeit, einen Zugang zum sich artikulierenden „Sinn von Selbstwelterfahren" (GA 58, 102) zu gewinnen, ohne dabei von der spezifischen Grunderfahrung der Selbstwelt in ihrer „Unabgehobenheit" (GA 58, 100) abzusehen?
Die entscheidende Schwierigkeit des Vorhabens liegt Heidegger zufolge darin, dass die Unabgehobenheit nur solange ihren eigentümlichen Charakter aufweist, wie sie faktisch erlebt wird. Es gilt demnach, die lebendige Wirklichkeit des Erlebens in einen Ausdruckszusammenhang zu bringen, welcher aufgrund der Divergenz zwischen dem Erleben und jedweden Beschreibungen seiner stets Gefahr läuft, mit der faktisch erfahrenen Lebendigkeit gerade des Wesensmoments menschlichen Lebens verlustig zu gehen. Dass hierin das herausragende Problem nicht nur wissenschaftlicher, sondern externer Zugänge zum Lebensphänomen im allgemeinen zu sehen ist, demonstriert Heidegger in einer ausführlichen Interpretation des Begriffs der *Kenntnisnahme* Husserls, auf den im folgenden näher eingegangen wird.[92]

[92] vgl. E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie [1913]. Gesammelte Schriften Band 5 (hg. von E. Ströker). Hamburg 1992.

Der hier von Heidegger verwendete Begriff der *Modifikation* ist in Anlehnung an zentrale Thesen Bergsons in *Materie und Gedächtnis* entwickelt. Wenngleich Heideggers Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Kenntnisnahme in der Vorlesung vor dem Hintergrund prinzipieller methodischer Überlegungen zur Phänomenologie stattfindet, ist der Einfluss von Bergsons Denken hier doch besonders deutlich sichtbar. Das je schon Verhaftet-sein in der vortheoretisch erfahrenen Situationsfolge weist Parallelen zur Erfahrung der Dauer bei Bergson auf, indem Heidegger diese im Zuge einer phänomenologischen Interpretation mit dem Weltcharakter des Lebens und der Bedeutsamkeit um wichtige Momente erweitert. Die Studien Bergsons erfahren durch Heidegger somit eine entscheidende Neuakzentuierung im Hinblick auf die Faktizität des vortheoretischen Lebens.[93]

Der phänomenale Sinn der Bedeutsamkeitszusammenhänge, in denen ein Mensch lebt, lässt sich mit Heidegger als dessen faktische Wirklichkeit bezeichnen. Vorgenommene Handlungen, Verrichtungen des Alltagslebens und Vorkommnisse innerhalb des sozialen Kontextes sind die täglich erlebte Wirklichkeit des Individuums, innerhalb derer es kein ausdrückliches Wissen um ihren Charakter als meine erlebte Wirklichkeit gibt. Es bedarf keiner theoretischen Vergewisserung, dass das, was ein Mensch erlebt, seine Wirklichkeit ist. „'Meine Tasse aus der ich trinke' - in der Bedeutsamkeit erfüllt sich ihre Wirklichkeit, sie ist sie selbst" (GA 58, 104).
In Bedeutsamkeitszusammenhängen wird die erlebte Welt als vortheoretische vorgefunden und unabgehoben erfahren, ohne dass eine als solche angesehene Gegenständlichkeit vorfindlich ist. Phänomenologisch ereignet sich jenseits von Reflexionsbegriffen die Wirklichkeit des Individuums als phänomenaler Inhalt des alltäglichen Lebens, wobei es sich nicht um eine „Gewußtheit" (GA 58, 108) handelt. Das im realen Erleben erfahrene sind niemals Sachverhalte, sondern immer in Situationen erlebte „Bedeutsamkeitsverhalte" (GA 58, 219) mit genuiner Selbstausweisung, so dass bedeutsam für den Lebensvollzug das ist, was unabgehoben zur Kenntnis genommen wird.
Ist dieser Sinn von Wirklichkeit aber „alle Erfahrungen ihrem Grundsinn nach so durchherrschend" (GA 58, 110), dann ist die Frage nach potentiellen Modifikationen der faktischen Erfahrensweise und deren Einfluss auf die ursprüngliche Unabgehobenheit zu stellen. Exemplifizieren lässt sich die Frage anhand der alltäglichen Situation des Gesprächs mit Bekannten, da hier die zunächst unabgehoben erlebte Faktizität thematisiert werden. Im gegenseitigen Erzählen von gemeinsam Durchlebtem wird dieses neuerlich zu erlebter Faktizität, indem es kenntnisnehmend sprachlich expliziert wird, freilich ohne dabei einen wissenschaftlich-theoretischen Charakter anzunehmen. Kundgegeben und vice versa zur Kenntnis genommen werden in solchen Unterhaltungen, Erzählungen und Berichten in aller Regel ebenfalls *Lebens*verhalte und nicht

[93] Im Vorlesungstext finden sich überdies mehrere Verweise auf Bergson; vor allem auf Überlegungen aus *Materie und Gedächtnis* [1896] und *Schöpferische Entwicklung* [1907] (vgl. etwa GA 58, 10; 109; 112). Wörtlich heißt es u.a.: „Rationalistische Velleitäten dürfen auch nicht die z.T. geniale Intuition *Bergsons* herabsetzen wollen [...] Ich rede hier allerdings nicht von der notwendig hohen Einschätzung des Bergsons der Mode, sondern jenes Bergsons, den die wenigsten kennen und verstehen, der aber gerade wegen seiner Bedeutung auf das schärfste bekämpft werden muß - in positiver, forschender Kritik" (GA 58, 10).

*Sach*verhalte. Im Vordergrund stehen weniger Gültigkeits- und Geltungsansprüche, als vielmehr zuvor als solche erlebte Bedeutsamkeiten.

Gleichwohl offenbare eine phänomenologische Betrachtung eine essentielle Modifikation durch diese Form der Kenntnisnahme, die sich in einer Änderung der „Einstellung" äußere, denn im konkreten Erleben sei das Individuum anders eingestellt, als das für die Wiedergabe des Erlebten gelte. Die originäre Lebendigkeit sei bei der retrospektiven Kenntnisnahme anders als inmitten des faktisch erfahrenen Bedeutsamkeitszusammenhangs nicht mehr vorfindlich, wenngleich durchaus lebhafte Schilderungen von Begebenheiten möglich seien. Dennoch differierten beide Einstellungen insofern, als „der *phänomenale Zusammenhangscharakter* dessen, worin ich erfahrend und davon Kenntnis nehmend lebe, verschieden ist [...] es ändert sich faktisch die Weise des Erlebens" (GA 58, 116f).
Modifiziert werde das Erfahrene dadurch, dass ich das, *was* ich erfahren habe, anschließend zur Kenntnis nehme, und obgleich das nicht notwendig mit einer theoretischen Einstellung einhergehe, ist, so Heidegger, doch eine entscheidende Divergenz zu konstatieren. Die Lebendigkeit des ursprünglichen Lebensvollzugs könne zwar in gewissen Rudimenten gleichsam nochmals ‚zum Leben erweckt' werden, doch lasse sich keine Erfahrung erneut in der einstmaligen Lebendigkeit wieder hervorrufen. Qua Kenntnisnahme werde *eine* Einstellung, nämlich die des faktischen Erlebens, zu einer anderen Einstellung modifiziert, „so wie die Wahrnehmung zur Erinnerung wird" (GA 58, 222), wie es in Anlehnung an Bergsons Explikation der Unterschiedenheit beider in *Materie und Gedächtnis* heißt.[94]
Mittels Kenntnisnahme werde einstmalige Faktizität *ver*-gegenwärtigt, bleibe dadurch aber von erlebter Gegenwart prinzipiell geschieden. Das faktische Aufgehen in einer Situation des fließenden Lebensprozesses sei das schlichte Leben in ihrem jeweiligen Bedeutsamkeitszusammenhang, ohne diesen in seiner „strömenden Zugrichtung" reflexiv zur Kenntnis zu nehmen. Als unmittelbar involvierter Teil dieses Prozesses erfahre ich dessen Lebendigkeit, welche nur im Prozess selbst lebendig sei. „Ich schwimme mit im Strom", heißt es wiederum auf Bergson rekurrierend, „und gehe auf in der jeweiligen Situation und in der ungebrochenen Situationsfolge, [...] *in dem*, was kommt, bin ich, vollebendig es lebend, *verhaftet*" (GA 58, 117).[95]

---

[94] Bergson bezeichnet es als eines der entscheidenden Missverständnisse der modernen Psychologie, dass die fundamentale Unterschiedenheit von Wahrnehmung und Erinnerung nicht zureichend gesehen werde (vgl. oben S.43ff). Erinnerungen seien keineswegs als eine Art ‚abgeschwächte Wahrnehmungen' anzusehen, sondern prinzipiell von diesen zu scheiden, weil Wahrnehmungen von einer spezifischen Lebendigkeit gekennzeichnet seien, die Gedächtnisinhalten wesensmäßig nicht zukomme. „Die Empfindung ist in ihrem Wesen nach ausgedehnt und lokalisiert; sie ist eine Quelle der Bewegung; - die reine Erinnerung, die unausgedehnt und machtlos ist, hat an der Empfindung in keiner Weise teil" (MG, 135). Erst die Initiierung des Prozesses des Abrufens einzelner Gedächtnisinhalte führe dazu, dass jene Lebendigkeit der sinnlichen Wahrnehmung wieder evoziert werde, indem die zuvor rein virtuelle Erinnerung sich im Bewusstsein materialisiere und damit einen ihr vergleichbaren Charakter annehme. Vice versa würden die Wahrnehmungen dadurch zu Erinnerungen, dass ihre originäre Lebendigkeit verloren gehe und sie zu virtuellen Gedächtnisinhalten werden (vgl. MG, 127ff).

[95] Dieses ‚Mitschwimmen' und ‚Aufgehen' „in der ungebrochenen Situationsfolge", wie Heidegger es beschreibt, weist deutliche Parallelen zur Zeiterfahrung der *Dauer* auf, die Bergson in seinen Publikationen immer wieder herausstellt. Wenngleich Bergson den Terminus des Vortheoretischen in diesem Zusammenhang nicht verwendet, sondern stets von der „Ursprünglichkeit" der Erfahrung der Dauer spricht, so ist die Anknüpfung doch offensichtlich, zumal sich zahlreiche

Die Kenntnisnahme rückt Heidegger zufolge die erlebte Faktizität in einen anderen Kontext, indem sie die aktual fließende Zuständlichkeit des Lebens ihrer spezifischen Unabgehobenheit entkleidet. Konkrete Erfahrungen seien unmittelbar erlebte Wirklichkeit, wohingegen sie als zur Kenntnis genommene eine Distanz zum Erleben gewännen, welche faktisch ursprünglich nicht erfahren werde. Das menschliche Leben sei wesensmäßig mitschwimmend im stets als zusammenhängend und unteilbar sich darbietenden Strom des Lebens, so dass letztlich bereits in der kenntnisnehmenden Einstellung ein abgeleitetes Derivat der originären Selbstwelterfahrung zu sehen sei.
Eine der zentralen Schwierigkeiten für die Extrapolation des Selbstwelterfahrens durch die Ursprungswissenschaft sieht Heidegger daher im Grundcharakter des Lebens selbst. Schließlich können Aussagen über das faktische Leben nur dann formuliert werden, wenn dessen begegnende Phänomene in irgendeiner Weise zur Kenntnis genommen werden, also einer modifizierten - und damit immer auch sie selbst modifizierenden - Einstellung ausgesetzt werden.[96]

Die Verfestigung der Modifikation zur Leitidee der Dinglichkeit

Ein weiterer nicht minder wichtiger Aspekt von Heideggers Interpretation der Kenntnisnahme ist darin zu sehen, dass er die durch sie stattfindende Modifikation als ursächlich für die geistesgeschichtliche Manifestierung des theoretischen Erkenntnisideals im allgemeinen charakterisiert. Zwar forme auch die Kenntnisnahme eine „Ganzheit" (GA 58, 118), wie zum Beispiel die retrospektive Schilderung einer verbal thematisierten Episode im Gespräch mit Bekannten, die im Rahmen der Schilderung als Ganzheit erlebt werde. Jedoch liege der entscheidende Unterschied zwischen unreflektiert erfahrener Faktizität und deren Kenntnisnahme darin, dass solchermaßen kenntnisnehmend das Leben selbst *gestaltgebend* sei. Die Modifikation der Einstellung bringe es mit sich, dass das faktische Leben „den Sinn von Erwartungszusammenhang stabilisierend und ihn als ausdrückliche Tendenz nehmend, so aus sich selbst heraus dem gelebten Leben Gestalt gibt [...]; es manifestiert seine absolute Strömung und Geschichte in *Ideen*" (GA 58, 119).
Indem einzelne Erfahrungszusammenhänge betrachtet werden, würden diese aus der Unabgehobenheit buchstäblich *heraus*gehoben, wodurch der wesensmäßige Zusammenhang des Lebens auseinanderbreche. Das zunächst unartikulierte Fließen werde so einer „Verfestigung" (GA 58, 118) unterzogen, indem es unter eine neue Ganzheitstendenz genommen werde, die nur um den Preis eines Erlöschens der faktischen Erfahrung möglich werde. „Trümmer aus dem Zusammenbruch einer Welt und zugleich mögliche echte Bausteine für den *Aufbau* eines Neuen, für *einen* Aufbau" (GA 58, 121).

---

terminologische Orientierungen Heideggers an Bergson im Vorlesungstext finden (vgl. etwa GA 58, 115; 259).

[96] Heidegger widmet sich diesem Problem durch eine Verbindung von Diltheys Begriff des Verstehens und Bergsons Methode der philosophischen Intuition, indem er den der „hermeneutischen Intuition" entwickelt. Wir werden hierauf weiter unten ausführlich zurückkommen (vgl. unten S.89ff).

Als radikalisierte Tendenz erwachse hieraus die Ontologie einer verfestigten Dinglichkeit, die als Leitidee für die zeitgenössischen Wissenschaften vom Bewusstsein fungiere, und insbesondere in der modernen Psychologie deutlichen Ausdruck finde. Jenseits der ursprünglich erlebten Faktizität werde auf diese Weise das Leben theoretisch zur Kenntnis genommen, ohne dabei jedoch dessen genuiner Selbstausweisung gerecht werden zu können. Das unabgehobene Dahinströmen des Lebensprozesses werde qua Einstellung notwendig unterbrochen, indem einzelne Aspekte näher betrachtet werden, wodurch jedoch der ursprüngliche Erlebenszusammenhang sein grundlegendes Merkmal verliere. Eine derartige Naturalisierung verkenne mit der Totalität des Erlebens in seinem Ablaufen das eigentliche Lebensphänomen, dessen erlebte Gestalt sich nicht aus retrospektiv zur Kenntnis genommenen Begebenheiten rekrutiere, sondern sich vielmehr weitgehend theoriefrei präsentiere. Lediglich unter dem Blickwinkel stets notwendig modifizierender theoriegeleiteter Betrachtungsweisen seien Dinge und die Idee der Dinglichkeit vorfindlich, wohingegen der erfahrene Lebenszusammenhang vom vortheoretischen Erleben gekennzeichnet sei.

Diesseits der Modifikation: Die Distanzlosigkeit der Ursprungswissenschaft

Für die Ursprungswissenschaft impliziert dies, so Heidegger, das Postulat, einen Zugang zur vortheoretischen Sphäre zu finden, der diese in ihrer faktischen Gestalt als unabgehobenes Leben in Bedeutsamkeitszusammenhängen belässt, und dabei jegliche Theoretisierung und Naturalisierung zu vermeiden hat. Heidegger will das Vortheoretische als Ursprungsphänomen des Lebens in den Mittelpunkt der phänomenologischen Forschung rücken, und bereits in den ersten Vorlesungen deutet sich an, dass dem Moment des *Vollzugs* hierbei entscheidende Bedeutung zukommen wird.[97] Weil der konkrete Lebensvollzug sich innerhalb des Vortheoretischen bewege und folglich frei sei von theoretisch-wissenschaftlichen Zusammenhängen, gelte es, bei dessen Weltbegriff und der faktischen Selbstwelterfahrung anzusetzen.
Der Philosophie weist dies zunächst die Aufgabe zu, eine methodische Neuorientierung vorzunehmen. Wenn eines der grundlegenden Kennzeichen menschlichen Lebens darin besteht, je schon eine Tendenz zur Schaffung eines reflexiven Abstands zur erlebten Faktizität aufzuweisen, so kann, folgt man Heideggers Überlegungen, eine authentische Annäherung an das Lebensphänomen nur durch einen kategorischen Verzicht auf jedwede methodische Evozierung von Distanz zu ihm gelingen.
Eine Wissenschaft, die sich als Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens an sich versteht, ist demnach vor allem gehalten, dessen originären Situationscharakter zu bewahren. Sie darf nicht vom faktischen Selbstwelterfahren absehen, sondern muss dieses möglichst unverstellt zum Vorschein zu bringen versuchen. Aufzuzeigen ist insofern lediglich das, was *sich zeigt*. Die phänomenologische Ursprungswissenschaft versteht sich als Wissenschaft von den Lebensphänomenen, wie sie sich ursprünglich innerhalb der vortheoretischen Welterfahrung zeigen, bevor sie durch die Kenntnisnahme einen divergierenden Charakter annehmen.

[97] Auch dies wird Gegenstand der weiteren Betrachtung sein (vgl. unten S.101ff).

Da dies die moderne Psychologie aufgrund ihrer Orientierung an einem qualitativ fundamental vom originären Bekundungszusammenhang differierenden Lebens- und Weltbegriff nicht zu leisten vermöge, sei eine Umwendung vorzunehmen, welche sich allein dem vortheoretischen Erleben verpflichtet wisse. Das könne einzig eine vortheoretische Ursprungswissenschaft in Angriff nehmen, indem sie sich am genuinen vortheoretischen Erleben orientiere. Menschliches Leben sei als sich verstehendes je schon innerhalb von Bedeutsamkeitszusammenhängen befindlich, so dass diesem Grundkonstitutivum phänomenologisch Rechnung zu tragen sei.
Die naturalistisch ausgerichtete Psychologie stelle hingegen einen inadäquaten Zugang dar, weil sie als theoretisch kenntnisnehmende die Lebendigkeit des faktischen Lebens gleichsam zum Stillstand bringe, um aus der Distanz über dieses zu urteilen. Damit eliminiere sie dessen Prozesscharakter. So sei zwar durchaus eine Annäherung an einzelne Teilaspekte möglich, jedoch kein eigentliches Verstehen des ursprünglichen Phänomens, wie es sich artikuliere als lebendiger Bekundungszusammenhang. Die Psychologie sei sicherlich zu gleichermaßen differenzierenden wie diversifizierenden Erklärungen in der Lage, doch bleibe ihr als *erklärende* Disziplin die Möglichkeit zu einem wirklichen *Verstehen* verschlossen. Methodisch sei solchermaßen das vortheoretische Erleben für eine Wissenschaft nicht zu erschließen.

5. Die Methodenfrage

„Alle Fragen der Philosophie sind im Grunde Fragen nach dem Wie, im strengen Verstande Fragen nach der Methode."
[Einleitung in die Phänomenologie der Religion, S.88]

Nachdem mit der vortheoretischen Sphäre der Gegenstandsbereich der Ursprungswissenschaft aufgewiesen und prinzipielle Insuffizienzen der modernen Psychologie im Hinblick auf ihre Eignung zur Erforschung des vortheoretischen Erlebens herausgestellt sind, schließt sich für Heidegger die Frage an, wie die Ursprungswissenschaft mit dem Prozesscharakter des Lebens ein Phänomen soll fassen können, das sich aufgrund seiner Nicht-Fixierbarkeit der methodischen Handhabbarkeit zu entziehen scheint. Wie kann die im Bewusstsein vorfindliche Lebendigkeit des Lebensvollzugs für eine Wissenschaft zugänglich gemacht werden? Was ergibt sich daraus an Anforderungen für Methodik und Gegenstandsgebiet der Ursprungswissenschaft, die sich mit einem Phänomen beschäftigt, das wesentlich vom Moment des Konkreten und Unmittelbaren geprägt ist? Kann sie mit dem Anspruch auf die Möglichkeit gültiger Aussagen auftreten, wenn sie Verzicht leisten soll auf objektivierende Betrachtungsweisen? Und kann die Ursprungswissenschaft überhaupt Wissenschaft sein, wenn eines ihrer konstitutiven Merkmale die Freiheit von theoretischen Methoden sein soll, jedoch bereits die Methode der psychologischen Introspektion oder empirisches Forschen theoretisches Verhalten und damit „ein entlebendes" (GA 56/57, 100) seien?

Überhaupt kommt für Heidegger der Frage nach der Methodik der Ursprungswissenschaft ein zentraler Stellenwert zu. Letztlich sei Philosophie als Wissenschaft vom Leben ein ununterbrochenes Suchen nach immer wieder neuen Zugangsweisen, weil das Phänomen selbst im unaufhörlichen Fluss sei und sich jeglichen Bemühungen zur Fixierung seiner entziehe. Nur die phänomenologische Extrapolation des Vorfindlichen leiste Gewähr dafür, dass das Lebensphänomen unverstellt zur Darstellung gebracht werden könne, und es sei zur Gänze abzusehen von starren Begrifflichkeiten und der Orientierung an theoretischen Ordnungsrahmen. Die Methode des philosophischen Verstehens dürfe nicht als Teil eines technisierbaren Erkenntnisprozesses mit dem Ziel der Gewinnung objektiver Ergebnisse fehlinterpretiert werden, sondern sei originärer Ausdruck der Philosophie selbst, insofern diese sich ihres Ursprungs im faktischen Leben bewusst bleibe. „Jede echte Philosophie ist in ihren eigentlichen Triebkräften ein Ringen um die Methode, so zwar, daß jede nächstgelegene Methode (und Erkenntnisweisen und Erkenntnisideale) immer neu überwunden werden muß" (GA 58, 135).
Dabei sei die „Strenge" des philosophischen Verstehens ausdrücklich nicht in einen Zusammenhang mit dem Exaktheitsbegriff der Naturwissenschaften zu bringen, welcher auf epistemischen Kriterien wie logischer Konsistenz beruhe, sondern sie sei „Konzentriertheit auf die Echtheit der Lebensbezüge im konkreten Leben selbst" (GA 58, 231). Als Verstehen sei Philosophie ein suchendes Verhalten im immer wieder sich erneuernden Ringen um die Gewinnung der Lebendigkeit des Lebensprozesses. Insofern verbinde sich mit der Frage nach der Methode der Ursprungswissenschaft das Hineinversetzen in die „Situation des philosophischen Verstehens, eine Weckung zur Disposition, um das philosophische Erkennen frei werden zu lassen" (GA 58, 136), das

sich in fortwährender Erneuerung seiner selbst in den Ausdrucksgestalten des konkreten Lebens artikuliere.

Ist die Vorlesung *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* noch überwiegend von grundsätzlichen Überlegungen Heideggers zu möglichen Gegenstandsgebieten und inhaltlichen Neuorientierungen der Phänomenologie als Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben geprägt, so finden sich in den anschließenden Vorlesungen systematische Ausarbeitungen der zuvor aufgeworfenen Fragestellungen. Aus vielen Passagen ist das Anliegen Heideggers ersichtlich, die Anregungen durch Bergson methodisch umzusetzen, indem versucht wird, eine „Verlebendigung" der Phänomenologie zu initiieren, welche ein Verstehen der „Urparadoxie des Lebens an und für sich" ermöglichen soll, indem sie durch die Suche nach dem originären thematischen Ursprungsgebiet „erst zum ursprünglichen Verstehen ihrer selbst gelangt" (GA 58, 2).
Nachdem im Kriegsnotsemester 1919 mit dem Welt-Begriff eine wichtige Fortentwicklung der Position Bergsons gewonnen wurde, erweitert Heidegger seine methodischen Überlegungen nun um einen entscheidenden Punkt: Der Bekundungszusammenhang des faktischen Lebens differiere von dem der theoretisch-wissenschaftlichen Perspektive fundamental insofern, als menschliches Leben je schon hermeneutisches sei, und es müsse mithin Anspruch der Ursprungswissenschaft sein, diesen hermeneutischen Grundcharakter kenntlich zu machen. Ein „Zirkel, der den Laien irritiert" (GA 58, 21), sei entgegen wissenschaftstheoretischen Postulaten nicht nur nicht zu vermeiden, sondern explizit als Wesensmoment des Lebens und damit auch der Ursprungswissenschaft herauszustellen.[98]

Neben den Einflüssen, die zentrale Thesen Bergsons auf die Konzipierung der Phänomenologie als Ursprungswissenschaft haben, sind es im Rahmen seiner Erörterung der Methodenfrage vor allem Überlegungen von Wilhelm Dilthey, mit denen Heidegger sich auseinandersetzt. Dilthey, der neben Bergson zu den bekanntesten Vertretern der Lebensphilosophie zählt, kommt dabei im Zusammenhang der Hinzunahme des hermeneutischen Moments eine entscheidende Bedeutung zu.
Es ist insbesondere das Wesensmerkmal des menschlichen Lebens als geschichtlichem und verstehendem, den Heidegger in das ursprungswissenschaftliche Projekt mitaufnimmt, um auf diese Weise einen ursprünglichen Zugang zum Lebensphänomen zu finden. Basis für ein wirkliches Verstehen des seelischen Lebens sei der in diesem selbst stets wirksame erlebte Zusammenhang, welcher „den Untergrund des

[98] Auf den „in der Idee der Urwissenschaft selbst gelegenen Zirkel" weist Heidegger bereits in der *Idee der Philosophie* hin. Diesen habe die Ursprungswissenschaft als Wissenschaft vom faktischen Leben „rücksichtslos [zu] vergegenwärtigen. Es gibt daraus kein Entrinnen, will man sich nicht gerade durch eine List der Vernunft, d.h. durch eine versteckte Widersinnigkeit, aus der Schlinge ziehen [...] Die in der Idee der Urwissenschaft mitgegebene Zirkelhaftigkeit des sich selbst Voraussetzens, des sich selbst am eigenen Schopf aus dem Sumpf (des natürlichen Lebens) Ziehens (das Münchhausenproblem des Geistes), ist keine erzwungene, geistreich erkünstelte Schwierigkeit" (GA 56/57, 16). In *Sein und Zeit* wird Heidegger im § 63 von der „hermeneutischen Situation" und dem „zirkelhafte[n] Sein des Daseins" sprechen, um den „Zirkeleinwand" als prinzipielles Verkennen des Verstehens als einer „Grundart des Seins des Daseins" zu kennzeichnen. „Den Zirkel leugnen, ihn verheimlichen oder gar überwinden wollen, heißt, diese Verkennung endgültig verfestigen" (SZ, 314f). Wir werden im Rahmen seiner Überlegungen zur hermeneutischen Intuition hierauf zurückkommen.

Erkenntnisprozesses“ (IbzP, 151) bilde.[99] Uns als geschichtliche Wesen je schon innerhalb sich bekundender Sinnzusammenhänge befindend, sei es das Moment des Verstehens im faktischen Vollzug, das menschliches Leben wesensmäßig kennzeichne. So scheint für Heidegger ein Weg gefunden, die Ursprungswissenschaft am Ursprung des faktischen Lebensvollzugs ansetzen zu lassen, indem die erfahrenen Bedeutsamkeitszusammenhänge zum methodischen Ausgangspunkt werden. Statt diese in Form kausaler Wirkungsmechanismen wiederzugeben, soll die Ursprungswissenschaft sie hermeneutisch zu erschließen versuchen.

Wir werden im folgenden Heideggers Kritik am methodischen Selbstverständnis der modernen Psychologie beleuchten und dabei der Frage nachgehen, inwieweit die Psychologie als traditionelle Wissenschaft von der Selbstwelt dem ursprungswissenschaftlichen Anspruch genüge zu tun vermag, sich dem Lebensphänomen verstehend zu nähern. In welchem Verhältnis steht die Methode der Psychologie zu dem der Philosophie? Gibt es Kongruenzen zwischen den Gegenstandsgebieten beider? Und ist in der modernen Psychologie eine Tendenz erkennbar, der Selbstwelt im Sinne der Phänomenologie methodisch habhaft zu werden?

Die ‚Unechtheit' und ‚Verwirrung' innerhalb der Psychologie

Ein prinzipielles Problem verortet Heidegger darin, dass innerhalb der zeitgenössischen philosophischen Strömungen weitgehend Unklarheit dahingehend herrsche, welche Aufgaben und welche Forschungsgebiete der Psychologie überhaupt zuzuschreiben seien. Einerseits prätendiere die moderne Psychologie zwar als Wissenschaft von der Seele oder den geistigen Vorgängen, die grundlegende Wissenschaft des Geistes zu sein und solchermaßen auch als Grundlegung der Geisteswissenschaften zu fungieren, doch werde dieser Anspruch von zeitgenössischen Wissenschaftstheoretikern entschieden zurückgewiesen, in deren Diktion sie im wesentlichen als Erkenntnistheorie anzusehen sei.[100] Auch existiere weithin die Einordnung der Psychologie als Grundlegung aller anderen Wissenschaften überhaupt, da diese als geistige Betätigungen letztlich lediglich systematisierte Wiedergaben von geistigen Prozessen darstellten und insofern jeder Erkenntnis-

[99] Das Zitat entstammt Diltheys Aufsatz *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, auf den wir unten noch einmal ausführlicher eingehen werden.

[100] Exemplarisch sei für die letztgenannte Position auf Heinrich Rickert [1863-1936] hingewiesen, auf den Heidegger in diesem Zusammenhang selbst verweist (vgl. H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (2. Auflage). Tübingen 1913). Rickert kann als einer der wichtigsten Vertreter der sogenannten Südwestdeutschen oder Badischen Schule des Neukantianismus bezeichnet werden. Neben seiner Auseinandersetzung mit dem Methodenproblem in den Natur- und Geisteswissenschaften und erkenntnistheoretischen Studien, sind unter seinen Publikationen vor allem Untersuchungen zur Struktur der Geschichtswissenschaft zu nennen (vgl. etwa ders.: Probleme der Gesichtsphilosophie [1905]. Heidelberg 1924). Heidegger, der bei Heinrich Rickert mit der Arbeit *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913; veröffentlicht 1914) promoviert hat (vgl. GA 1, 55f), wendet sich in mehreren der frühen Vorlesungen gegen dessen als „Wertwissenschaft“ bezeichneten Ansatz, welchen Rickert umfassend in seinem Hauptwerk *Der Gegenstand der Erkenntnis* von 1892 dargelegt hat. Nicht frei von einer gewissen Ironie ist in diesem Zusammenhang eine Formulierung Heideggers aus der Vorlesung *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem:* „Statt auf den Gegenstand der Erkenntnis kann ich mich auf die Erkenntnis des Gegenstandes einstellen“ (GA 56/57, 28).

vorgang ein rein psychischer Vorgang sei.[101] Daher sei sie von der Philosophie scharf zu trennen, wohingegen wiederum andere Einordnungen, wie beispielsweise die durch Natorp, die Psychologie als eine Art Vorwissenschaft der Philosophie kennzeichneten.[102]
Deutlicher Ausdruck der Unklarheiten bezüglich des Stellenwertes der Psychologie und ihrer Beziehung zur Philosophie sei eine allgemeine „Krisis des Geistes" (GA 58, 88), welche daher rühre, dass man das vorherrschende Selbstverständnis der Psychologie als theoretisch-wissenschaftliche „Bemächtigung der Selbstwelt" (GA 58, 87) nicht zureichend kritisch hinterfragt habe. Vernachlässigt worden sei bislang eine Prüfung der Adäquatheit der angewandten Methoden im Hinblick auf die Gewinnung der Selbstwelt als dem gesuchten Ursprungsgebiet einer ‚echten' Psychologie. Auf der Basis eines artifiziell herangebildeten Erfahrungsbodens sei solchermaßen eine folgenschwere Distanz zum Lebensphänomen evoziert worden.

Woher aber rührt die als solche apostrophierte „Unechtheit" (GA 58, 92) der Psychologie, die Heidegger diagnostiziert? Und was können die zeitgenössischen psychologischen Forschungen als Erschließungsversuche der Selbstwelt zur Konzeption der Ursprungswissenschaft beitragen?
Heidegger geht in den frühen Vorlesungen recht häufig auf die Psychologie als neu entstehende wissenschaftliche Disziplin ein, wofür mitursächlich sein dürfte, dass an den deutschen Universitäten weiland leidenschaftliche Debatten darüber geführt werden, ob und in welchem Maße die experimentelle Psychologie dazu geeignet sei, innerhalb des

[101] Eine Position, die unter der Bezeichnung Psychologismus firmiert und geistesgeschichtlich in der angelsächsischen Erkenntnistheorie des Empirismus' im 18. Jahrhundert wurzelt. Den diversen Spielarten des Psychologismus ist gemein, dass sie die Logik als Disziplin der Psychologie wenn auch nicht alle unterordnen, so doch letztlich als normative Wissenschaft vom ‚richtigen' oder ‚gültigen' Urteilen zuordnen. Die Psychologie wird dabei als Grundlage aller nicht naturwissenschaftlichen Disziplinen angesehen. Als klassischer Text, der die Logik gar als induktive Erfahrungswissenschaft beschreibt, ist „A System of Logic" von John Stuart Mill aus dem Jahr 1843 zu nennen (vgl. exemplarisch für den Psychologismus im 19. Jahrhundert Th. Lipps: Grundzüge der Logik. Hamburg/Leipzig 1893).

[102] Heidegger geht in den frühen Vorlesungen häufig in längeren Referaten und Interpretationen auf die Philosophie Paul Natorps [1854-1924] ein (vgl. etwa GA 56/57, 99ff; GA 59, 87ff). Natorp ist der sogenannten Marburger Schule des Neukantianismus zuzurechnen und neben Hermann Cohen [1842-1918] als deren wichtigster Vertreter anzusehen. Von Husserls Phänomenologie und Diltheys Studien zur Psychologie beeinflusst, beschäftigt sich Natorp vor allem mit erkenntnistheoretischen und später auch pädagogischen Fragen.
Im Vordergrund der Auseinandersetzung Heideggers mit Natorp in den frühen Vorlesungen steht dessen Methode der *Rekonstruktion*, die Natorp ausführlich in der Publikation *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* [1912] entwickelt. Wenngleich Natorp hier, so Heidegger, mit der Hinwendung zur Subjektseite innerhalb der Erkenntnistheorie prinzipiell wertvolle Aufklärungen liefere, so sei doch durch die Beibehaltung traditioneller erkenntnistheoretischer Schemata und Begrifflichkeiten wie ‚Subjekt' und ‚Objekt' eine Annäherung an das Erlebnisproblem nicht zu leisten. Indem er seinen methodischen Überlegungen ein „*theoretisches* Denkich und Erkenntnisich" zugrunde lege, seien diese letztlich Ausdruck eines theoretisch motivierten Anspruchs seiner Philosophie, die dadurch nicht an die vortheoretische Ursprünglichkeit des Erlebens heranreichen könne. „Natorp stellt gar nicht die Frage, ob denn das Ich *gedacht* werden soll, ob sich sein Sinn notwendig im Denken bestimmen kann - als Korrelat des Denkens." [...] „Man hat schon aufgehört, das Ich als Ich zu denken, wenn man es als Gegenstand ‚denkt'" (GA 59, 132). Durch Natorps Methode der Rekonstruktion, die Ausdruck einer theoretisierenden „reflektierende[n] Analyse" sei, würden „die Erlebnisse angetastet, umgestaltet, verunstaltet" (GA 56/57, 103), weil dadurch die Unmittelbarkeit des Erlebens verloren gehe. Hierin zeige sich die „radikalste Verabsolutierung des Theoretischen, Logischen, wie sie seit Hegel nicht mehr proklamiert war" (GA 56/57, 108).

wissenschaftlichen Kontextes traditionell der Philosophie vorbehaltene Gegenstandsbereiche methodisch sich zueigen zu machen. Ein nicht unbedeutendes Detail stellt es in diesem Zusammenhang dar, dass an den Philosophischen Fakultäten seit der Jahrhundertwende nicht wenige Lehrstühle mit Vertretern der Experimentalpsychologie besetzt werden, wodurch die Problematik deutlich zum Ausdruck kommt:[103] Auf dem Wege einer gänzlich anders gearteten Methodik, die stark vom empirischen Arbeiten geprägt ist, rückt mit dem Bewusstseinsphänomen die Selbstwelt des Individuums in ein neues Licht. Die Psychologie wird solchermaßen zu einer konkurrierenden Disziplin der Philosophie. Vor allem aber beansprucht sie, aufgrund einer nach ihrem Selbstverständnis überlegeneren Methodik sukzessive philosophische Fragestellungen gleichsam ‚abarbeiten' zu können.

Heidegger kritisiert den Anspruch der modernen Psychologie, auf dem Wege einer methodischen Neuorientierung an die Ursprünglichkeit der Selbstwelterfahrung heranreichen zu wollen, und widmet den sie „leitenden Tendenzen" (GA 58, 89) eine kritisch-historische Betrachtung.[104] Unter der Überschrift *Die ungelöste Verwirrung in der Bestimmung, Bedeutung und Stellung der Psychologie* finden sich hier entschiedene Zurückweisungen der konzedierten methodischen Unechtheit, die aus dem bereits im Ansatz verfehlten Lebensbegriff erwachse. Mittels der Durchführung von Experimenten und der Messung psychischer Größen werde menschliches Leben von der Psychologie operationalisiert, wodurch jedoch der „Grundsinn ihrer Erfahrungswelt" (GA 58, 216) nicht adäquat zu umfassen sei. Man operiere terminologisch mit Empfindungsdaten, Sinnesreizen und im allgemeinen mit der Vorstellung psychischer Quantitäten, obgleich solche im konkreten Selbstweltvollzug nicht vorfindlich seien. In Form normierter und standardisierter Verfahren wie Experimenten werde die Selbstwelterfahrung zu einem Konglomerat einzelner Erlebniselemente stilisiert, welche als voneinander isolierte zu empirisch feststellbaren Fällen spezifischer Regelhaftigkeiten und Gesetzmäßigkeiten erklärt würden. Das individuelle Erleben werde durch Klassifizierung und Zählung in mathematischen Verhältnissen ausgedrückt, die auf der Basis von Wahrscheinlichkeitsrechnungen sodann zu objektiven Daten erklärt würden.

---

[103] Heidegger weist in den *Beilagen* zu der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* explizit auf diesen Umstand hin, und erwähnt die öffentliche Stellungnahme von Teilen der Professorenschaft der Philosophischen Fakultäten gegen diese Praxis. Empirisch forschende Psychologen der Philosophie zuzuordnen sei Ausdruck „einer tiefwurzelnden prinzipiellen Verirrung des Geistes überhaupt" und „ein Symptom für den Tiefstand der Philosophie der Gegenwart und die Unklarheit, die über die Verhältnisse der Wissenschaften untereinander herrscht" (vgl. GA 58, 177ff & 211ff). Im Vorlesungstext selbst findet sich ebenfalls ein Hinweis auf die Diskussion um die Praxis der Lehrstuhlbesetzung (vgl. GA 58, 87; zur Vorgeschichte vgl. auch K.C. Köhnke: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Frankfurt a.M. 1993).

[104] Die Darlegung orientiert sich im referierenden Teil im wesentlichen an Diltheys Aufsatz *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* aus dem Jahr 1894, auf den im Rahmen von Heideggers Entwurf einer „hermeneutischen Intuition" unten noch einmal näher einzugehen sein wird (vgl. W. Dilthey in: Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens (Gesammelte Schriften Band V. Stuttgart 1957. S.139-240; hier S.158-168)). Heidegger setzt sich in der Vorlesung unter anderem mit naturalistischen Erkenntnisidealen innerhalb der Bewusstseinsforschung auseinander (vgl. GA 58, 211-216).

Die Inadäquatheit der Annahme einer psychischen Kausalität

Dass die Psychologie um Objektivität ihrer Ergebnisse bemüht ist, stellt für Heidegger gleichwohl nicht den zentralen Einwand gegen die zeitgenössischen Forschungen dar, weil sie als Wissenschaft über persönliche Kontemplation, etwa im Stile autobiographischer Introspektion, hinausreichen müsse. Um menschliches Leben zu erforschen, könne sie sich nicht darauf beschränken, singuläre Beobachtungen an einzelnen Individuen einfach aufzulisten, um diese der freien Interpretation zu überlassen. Die Psychologie müsse, wie andere Wissenschaften auch, nach Objektivität der postulierten Erkenntnisse streben. „Aber dieses Motiv wird *unecht*, wird *verfälscht* dadurch, daß die naturwissenschaftliche Methode auf das psychische Gebiet übertragen wird" (GA 58, 216), da auf diesem Wege auch der naturalistische Kausalitäts- und Gesetzesbegriff implementiert werde.

Die Vorstellung einer psychischen Kausalität entstammt der Assoziationspsychologie in der Tradition David Humes, welche Heidegger zufolge für die zeitgenössische Forschung leitend geworden ist, und man blende dabei aus, dass jene nicht identisch mit der physikalischen Kausalität ist.[105] Zwar basieren naturwissenschaftliche Erkenntnisse in der Tat zum großen Teil auf kausalen Zusammenhängen, welche auf experimentellem Wege aufzeigbar sind. Zudem gewährleistet die methodische Orientierung an kausalen Gesetzmäßigkeiten grundsätzlich klare Definitionen und beinhaltet die Möglichkeit, ein relativ hohes Maß an Transparenz innerhalb des kollektiven Forschungsprozesses zu generieren. Jedoch stelle die Vorstellung strenger kausaler Determinationen und gesetzmäßiger Regelhaftigkeiten innerhalb des psychischen Geschehens eine unzulässige methodische Übertragung dar, weil psychische Prozesse nicht mithilfe eines devianten methodischen Paradigmas zu beschreiben seien. Die Annahme von Kausalität sei im Hinblick auf die Selbstwelterfahrung lediglich ein externer Ordnungsrahmen, der mit dem genuinen Erfahrenscharakter der Selbstwelt nicht korrespondiere und ihn zu einem Wirkungsmechanismus objektiver und isolierbarer Elemente hypostasiere. Die moderne Psychologie oktroyiere dem psychischen Geschehen unzutreffende ontologische Annahmen, indem sie es als einen einheitlichen gesetzmäßigen Zusammenhang mit prinzipiell eruierbaren „letzte[n] fundamentale[n] Bedingungen" auffasse, welche „in letzten Zusammenhängen letzter psychischer Elemente ihre Wurzel haben" (GA 58, 213).[106]

Derartige ‚letzte Elemente' dienten zwar im Rahmen von naturalistischen Ontologien und Methodiken der Möglichkeit zum Postulat von Kausalitäten, doch seien sie im Hinblick auf die Selbstwelterfahrung unbrauchbar. Weder werde dies der Komplexität des psychischen Geschehens im faktischen Vollzug gerecht, noch sei so ein genuiner Zugang zum Lebensphänomen zu gewinnen. Insofern rührt die von Heidegger postulierte

[105] vgl. D. Hume: An enquiry concerning human understanding. London 1748 (dt.: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Hamburg 1967).

[106] Exemplarisch sei für diese Position auf Hermann Ebbinghaus [1850-1909] verwiesen. Ebbinghaus ist als einer der exponiertesten Vertreter einer Auffassung von Psychologie anzusehen, die radikal dem Vorbild der Naturwissenschaften folgt. Nach Ebbinghaus ist die „Vorstellung einer strengen Gesetzmäßigkeit alles seelischen Geschehens und also auch der völligen Determiniertheit unserer Handlungen [...] die Grundvoraussetzung aller ernsthaften psychologischen Forschung" (vgl. H. Ebbinghaus: Psychologie in: P. Hinneberg (Hg.): Systematische Philosophie. Berlin und Leipzig 1908. S.174.).

Unechtheit der Psychologie daher, dass sie sich den „Sinn ihres Gegenstandsgebietes“ und ihres methodischen Vorgehens nicht „aus dem Sinn der Erfahrungswelt [habe] vorgeben“ (GA 58, 216) lassen. Die konkrete Erfahrungswelt des sich vortheoretisch als lebendiger Prozess artikulierenden Lebens differiere grundlegend von determinierten kausalen Gesetzmäßigkeiten und sei gänzlich anders geartet und motiviert, als das für physikalische und physiologische Vorgänge gelte.
Die Annahme einer psychischen Kausalität im physikalischen Sinn, wie ihn etwa die Psychophysik zugrunde legt, sieht sich grundsätzlich mit dem Einwand konfrontiert, dass der Begriff innerhalb des psychischen Geschehens keine Anwendung finden könne, weil sich von gesetzmäßigen Zusammenhängen zwischen Phänomenen nur dann sprechen lässt, wenn diese Phänomene unter den stets gleichen Bedingungen auftreten. Für das Vorgehen der modernen psychologischen Methodik impliziert das, so Heidegger, zunächst „die Bedingungen herauszustellen, unter denen gewisse Regelmäßigkeiten des Geschehens zu konstatieren sind“ (GA 58, 215), was deren artifizielle Isolierung und systematische Variation im Vorfeld, etwa durch experimentelles Vorgehen, voraussetze. Da jedoch im faktischen Vollzug keine isolierten Bewusstseinszustände vorfindlich seien, sondern diese als Zusammenhang erfahren würden, verkenne die Vorstellung einer psychischen Kausalität zwischen einzelnen Erlebniselementen das eigentliche Lebensphänomen.

Ähnlich wie Bergson sieht Heidegger die entscheidende Fehlannahme darin, dass auf diese Weise die subjektiv erlebte Wirklichkeit zu einem objektiven Sachzusammenhang erklärt werde. Zwar sei es für die Erforschung naturwissenschaftlicher Zusammenhänge nicht nur opportun, sondern im Dienste des Erkenntnisfortschritts unabdingbar, kausale Verknüpfungen zwischen einzelnen Phänomenen anzunehmen, doch dürfe der erlebte psychische Zusammenhang nicht als die Summe naturwissenschaftlich erklärbarer Vorgänge aufgefasst werden. Ihm komme ein grundlegend anderer und im buchstäblichen Sinn eigen-artiger Charakter zu, der sich methodisch nicht durch das Oktroyieren eines naturalistischen Modells fassen lasse.
Bergson widmet dem Problem der Möglichkeit zur Abbildung psychischer Vorgänge durch naturalistische Ontologien in seinen Publikationen mehrere ausführliche Betrachtungen, bei denen die Frage nach einer etwaigen psychischen Kausalität eine zentrale Stellung einnimmt. Dass eine solche Kausalität innerhalb des Bewusstseinslebens nicht postuliert werden könne, sieht er primär in der faktischen Absenz identischer Bewusstseinszustände begründet. Aufgrund der „radikale[n] Heterogenität der tiefen psychischen Tatsachen“ sei es ausgeschlossen, „daß sich je ihrer zwei vollkommen gleichen“, da das Leben als geschichtlicher Verlauf fortwährend in Veränderungen begriffen sei. Weil jedoch die Gleichartigkeit der Bedingungen des Auftretens von Phänomenen die zentrale Voraussetzung für den naturalistischen Kausalitätsbegriff sei, könne er im Bereich des inneren Erlebens keine berechtigte Anwendung finden. Von solchen „identischen Bedingungen [kann] nicht gesprochen werden, weil derselbe Moment nicht wiederkehrt“ (ZF, 149).

Der Bekundungszusammenhang des faktischen Lebens

Generell sei, so Heidegger, jede theoretisch motivierte Betrachtungsperspektive des Lebensphänomens unzureichend, weil sie es in einen Kontext rücke, der sich als theoretisch aufzufassender und objektiver Wirkungszusammenhang präsentiere. Das zu untersuchende Phänomen werde dadurch verfehlt, weil ich innerhalb des konkreten Lebensvollzugs nicht primär „der Zuschauer und am allerwenigsten gar der theoretisierend Wissende meiner selbst und meines Lebens in der Welt" (GA 58, 39) bin. Die Ursprungswissenschaft soll davon absehen, aus der theoretischen Distanz über das Leben zu sprechen, und das könne sie nur leisten, wenn sie in phänomenologischer Manier aus diesem heraus über es selbst handele. Was faktisch begegne, sei der Vollzug des Lebens in seiner spezifischen Lebendigkeit, den es methodisch gleichsam zu transponieren gelte. Heidegger zielt auf die phänomenologische Herausstellung dessen, was sich dem Individuum realiter darbietet, wenn es keine reflexive Distanz zu seinem Erleben einzunehmen versucht.

Um verständlich werden zu lassen, worin sich theoretische Betrachtung und faktischer Vollzug voneinander unterscheiden, muss man sich Heideggers Begriff der „Bekundungszusammenhänge" (GA 58, 54) noch einmal vor Augen halten, wie er ihn in der *Grundprobleme*-Vorlesung entwickelt. Die Begegnisweise des alltäglichen Lebens in seinem Stromcharakter beinhalte nicht Objekte, Körper und Kausalitäten, sondern Personen, Erlebnisse und als solches empfundenes *wirkliches* Geschehen. Wir treten nicht mit einem wissenschaftlichen Erkenntnisinteresse an unseren Alltag heran, sondern wir vollziehen Handlungen und machen Erfahrungen in der Welt. Wir haben Erinnerungen an Begebenheiten wie etwa den Kauf eines bestimmten Buches oder die zufällige Begegnung mit einem Bekannten am Vormittag auf der Straße, wir wissen uns in der Regel geographisch dort zu orientieren, wo wir unseren Wohnsitz haben, ohne stets über den kürzesten Weg zur Bäckerei nachdenken zu müssen, und wir tragen imaginativ immer mehrere Vorhaben in uns, die zu realisieren wir uns anschicken.
Wir wissen gleichsam ‚etwas anzufangen' mit dem, was unseren privaten und gesellschaftlichen Mikrokosmos konstituiert, weil wir je schon mit ihm vertraut sind, und je schon bewegen wir uns auf einem (freilich non-reflexiven) interpretatorischen Boden, wenn wir uns dem praktischen Lebensvollzug überlassen, also einfach *leben*. Es sind nicht physikalische Vorgänge, die wir vornehmen, beobachten und erklären, sondern wir *erleben* unser Leben, dem genuin Bedeutsamkeit auf der Grundlage seines Bekundungszusammenhangs eignet. „Alles, dem wir im lebendigen Leben begegnen, *bekundet* sich in einem Zusammenhang von Begebenheiten" (GA 58, 45). Erlebnisse sind uns nicht als Material gegeben, sondern sie bieten sich uns in faktischer Erfahrung sich bekundend dar. Diesen Grundcharakter des Lebens muss die Ursprungswissenschaft im Auge haben, wenn sie als Wissenschaft vom Leben will auftreten können.

Die Ursprungswissenschaft als Extrapolation der Zugespitztheit auf die Selbstwelt

Heideggers Zurückweisung der methodischen Vorgehensweise der modernen Psychologie ist erkennbar von seinem Anliegen bestimmt, mit dem Vollzugsmoment des faktischen Lebens dessen originäre Lebendigkeit gegenüber abstrakten Konstruktionen

herauszustellen. Als „Zentrum der Lebensbezüge" sieht Heidegger die Selbstwelt von einer spezifischen „Zugespitztheit" (GA 58, 87) gekennzeichnet, in welcher der Zusammenhang der als sinnhaft erfahrenen Phänomene des Lebens kulminiere. Wenngleich die Erfahrungsweise der Selbstwelt im kontinuierlichen Fluss befindlich sei und daher als „labile Zuständlichkeit" (GA 58, 60) sich entfalte, so eigne ihr im konkreten Vollzug doch eine Stabilisierungstendenz dahingehend, dass sich aus ihrer faktischen Gestalt heraus ein spezifischer Charakter der Erfahrungsweise von Umwelt und Mitwelt ergebe. Demnach müsse die Zugespitztheit auf die Selbstwelt gleichsam als ein interpretatorisches Fundament angesehen werden, auf dessen Basis der Zugang zu Umwelt und Mitwelt für das Individuum erst möglich werde, obzwar sie zumeist unabgehoben ihre Wirksamkeit entfalte. Gerade die Unabgehobenheit im faktischen Vollzug sei es jedoch, welche den Zugang zum Phänomen Welt konfundiere, indem dergestalt die erfahrene Lebendigkeit des Lebensvollzugs sich überhaupt erst bekunden könne.

Eine der wichtigsten Aufgaben für die Ursprungswissenschaft sieht Heidegger demnach darin, einen methodischen Weg zu finden, der das Phänomen der originären Zugespitztheit der Selbstwelterfahrung und das der Bekundung in einen Zusammenhang bringe, welcher dem des faktischen Lebens authentisch korrespondiere. Heidegger sieht durch seine methodischen Überlegungen einen „rätselhafte[n] lebendige[n] Wechselbezug" (GA 58, 62) zwischen der Zugespitztheit der Selbstwelt und den unaufhörlich in Situationen erfahrenen Bedeutsamkeitszusammenhängen des konkreten Lebensvollzugs aufgezeigt, dem es weiter nachzufragen gelte. Weil das faktische Leben inmitten der es umgebenden und von ihm erfahrenen Lebendigkeit nicht nur diese selbst, sondern auch und vor allem *sich* selbst verstehe, müsse die Ursprungswissenschaft jenen Wechselbezug phänomenologisch extrapolieren und zum methodischen Vorbild nehmen. Ausgehend von der Gestalt des verstehenden Lebensvollzugs, könne so ein Eindringen in dessen faktisch vorfindliche Lebendigkeit gelingen, indem das, was sich innerhalb der Selbstwelterfahrung bekunde, zum Leitbild der vortheoretischen Ursprungswissenschaft werde.

Verbunden sei dies mit dem grundlegenden methodischen Postulat der Phänomenologie, „von allem Standpunkthaften abzusehen" (GA 56/57, 109), um die vortheoretische Erfahrungsweise der Selbstwelt als dahinströmendem Fluss unverstellt zur Darstellung bringen zu können.[107] Die methodische Transponierung der Zugespitztheit auf die Selbstwelt bedeute für die phänomenologische Ursprungswissenschaft, sie als das zu

[107] Erkennbar sind die Passagen zur postulierten methodischen Überlegenheit der Phänomenologie vom Ansinnen Heideggers motiviert, Husserl gegen den Vorwurf zu verteidigen, vor allem der zweite Band der 1900/01 erschienenen *Logische Untersuchungen* stelle ein Zeugnis des Psychologismus dar, den zurückweisen zu wollen doch vorgeblich eines der vorrangigen Anliegen Husserls sei. Der zeitgenössische Vorwurf an Husserl gründet primär darin, dass dieser selbst in der Einleitung zur ersten Auflage des Zweiten Bandes die Phänomenologie als ‚deskriptive Psychologie' bezeichnet hat: „Phänomenologie ist deskriptive Psychologie. Also ist die Erkenntniskritik im wesentlichen Psychologie oder mindestens nur auf dem Boden der Psychologie zu erbauen" (LU II, S.24). In der Betonung der Standpunktfreiheit der Phänomenologie ist der Versuch Heideggers zu sehen, diese Einordnung als verfehlt zu kennzeichnen. Der Umstand, dass man das Moment der Standpunktfreiheit bislang nicht ausreichend zur Kenntnis genommen habe, sei „der eindringlichste Beleg dafür, daß der eigentliche Sinn der Phänomenologie nicht verstanden" werde (GA 56/57, 109). Zur Auseinandersetzung Heideggers mit Husserls Phänomenologie-Begriff und dessen Neuakzentuierung durch das hermeneutische Moment des faktischen Lebens vgl. H.-H. Gander: Selbtsverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt a.M. 2001. S. 169ff.

nehmen, was sie in faktischer Artikulation der Lebenswirklichkeit sei: „Diese Zugespitztheit ist kein Wasgehalt, sondern ein Wiegehalt, in dem jeder noch so verschiedene Wasgehalt stehen kann [...], eine faktische *Weise,* in der Erfahrungen faktisch ablaufen, eine funktionale Rhythmik“ (GA 58, 85).

Nur diesseits der Bezugskontexte einer mit statischen Begrifflichkeiten operierenden Disziplin wie der modernen Psychologie sei es möglich, den spezifischen Wiegehalt des konkreten Lebensvollzugs und seine vortheoretischen Bekundungsgestalten zu bewahren. Vorrangiges Anliegen der Ursprungswissenschaft müsse es daher sein, die im Vollzug sich zeigende Zugespitztheit der Selbstwelterfahrung zum Ausgangspunkt zu nehmen, weil nur auf diese Weise ihr genuiner Bekundungscharakter zur Abhebung gebracht werden könne.

Die ursprungswissenschaftliche Methode muss Heidegger zufolge ein Heranreichen an die originäre Lebendigkeit des Lebensprozesses ermöglichen, was sie nur leisten könne, wenn sie das Lebensphänomen durch die Explikation unangetastet lässt. Insofern sei philosophische Forschung ein „Führen, das das lebendige Verstehen in entscheidenden Stellen und überhaupt sich selbst und der Echtheit seines Ursprungsverstehens überläßt“. Sie müsse unter dem „Primat des konkreten Lebens“ (GA 58, 150) als dem ursprünglichen Phänomen stehen. Methodisches Vorbild soll insofern der faktische Lebensvollzug selbst sein.

6. Die hermeneutische Intuition

„Letzte Ursprünge sind wesenhaft nur aus sich selbst
und in sich selbst zu begreifen. Man muß sich den
in der Idee der Ursprungswissenschaft selbst gelegenen Zirkel
rücksichtslos vergegenwärtigen."
[Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem, S. 16]

Heideggers Projekt einer methodischen Neukonzipierung der Phänomenologie als Ursprungswissenschaft des Lebens, wie er es in den frühen Freiburger Vorlesungen ausarbeitet, sieht sich neben inhaltlichen Fragen vor allem mit solchen nach einer geeigneten Methodik konfrontiert. Wie oben deutlich wurde, betrachtet er die Psychologie als ungeeignet, um der faktisch erlebten Selbstwelt methodisch habhaft zu werden, und wendet sich sukzessive Fragen nach methodischen Alternativen zu.
Eines der wichtigsten prinzipiellen Probleme im Hinblick auf die Annäherung an die Selbstwelterfahrung ist für die Ursprungswissenschaft darin zu sehen, dass sie anders als andere Wissenschaften über kein klar angebbares Gegenstandsgebiet verfügt. Zwar prätendiert sie, mit den oben skizzierten[108] Momenten der Selbstgenügsamkeit, des Ausdruckscharakters und der Bedeutsamkeit die fundamentalen Wesensmomente des faktischen Lebens herauszustellen, doch sind es gerade diese selbst, welche aufgrund der ihnen eigenen Dynamik den Zugang zum Ursprungsgebiet, dem sie zugehörig sind, verstellen.
Was sich im faktischen Leben artikuliert, ist insofern ein dem Ursprungsgebiet entsprungenes Modifikat von jenem, so dass ein adäquater Zugang diesem Umstand methodisch korrespondieren muss. „Der Ursprung und das Ursprungsgebiet haben eine ganz ursprüngliche Weise des erlebenden Erfassens zum Korrelat" (GA 58, 26), in welche es sich gleichsam einzuüben gilt, damit die genuine Lebendigkeit dieses Erfassens zur Darstellung kommen kann. Weil das faktische Erleben der Selbstwelt vom Moment der Lebendigkeit und einem Sich-Verstehen innerhalb dieser gekennzeichnet ist, kann eine methodische Annäherung nur dann fruchtbar gelingen, wenn sie dies berücksichtigt.
Die Kernfrage, welche sich für das Projekt einer Ursprungswissenschaft ergibt, ist daher nicht die nach definitorischen Abgrenzungen oder distinkt umgrenzten Gegenstandsgebieten, sondern vielmehr, ob „die Selbstwelt wissenschaftlich erfaßbar [ist], und zwar nicht als diese oder jene, sondern hinsichtlich ihrer allgemeinen Bestimmungen, hinsichtlich der Gesetzlichkeiten der Selbstwelt. Die Idee ist solche einer *absoluten* Wissenschaft vom Leben, nicht von diesem oder jenem faktischen Einzelleben" (GA 58, 86 f).
Heidegger will, nachdem mit dem Vortheoretischen der Horizont der Fragerichtung gefunden ist, einen Weg aufweisen, der, anders als die moderne Psychologie oder die Transzendentalphilosophie, innerhalb der vortheoretischen Sphäre verbleibe, und der mit der Lebendigkeit des verstehenden faktischen Lebensvollzugs das konstitutive Merkmal der Selbstwelterfahrung bewahren soll. Die Ursprungswissenschaft soll das Phänomen des Selbstwelt-erfahrens nicht *erklären*, sondern sich *verstehend* ihm nähern, so wie das faktische Leben selbst sich verstehend bewege innerhalb der Kontexte, die es wesensmäßig ausmachten. „Wir versuchen zu verstehen: wie Leben sich selbst erfährt, wie lebendige Erfahrung vom Leben vollzugsmäßig charakterisiert ist und [...] sich

[108] vgl. oben S.64ff.

lebendig nimmt, hat und in diesem Haben sich erfüllt. Michselbsthaben: Richtung des Lebens auf seine Lebendigkeit" (GA 58, 156).
Wie aber kann die im Lebensprozess vorfindliche Lebendigkeit wissenschaftlich beschrieben werden, wenn diese doch stets nur im Lebensprozess selbst angetroffen wird? Gibt es Zugangsweisen, welche die ursprünglich erfahrene Weise des ‚Mich-selbst-habens' zur Artikulation bringen, ohne dabei in Gestalt einer externen Betrachtung gewissermaßen zu einem ‚Mich-als-etwas-haben' stilisiert zu werden? Wo besteht ein möglicher Ansatzpunkt, um das Selbstwelterfahren auch aus wissenschaftlicher Perspektive so zu nehmen, wie es sich faktisch darbietet? Und wie lässt sich methodisch vermeiden, dass das Phänomen des Selbstwelterfahrens zu einem Objekt hypostasiert wird?

Nachdem mit dem Welt-Begriff und dem des Prozesscharakters des faktischen Lebens grundlegende Orientierungen gewonnen wurden, was die Weiterentwicklung des Projekts einer vortheoretischen Ursprungswissenschaft anbelangt, ist die Aufweisung eines authentischen Zugangs zu beiden Phänomenen zur Aufgabe gestellt. Heidegger versucht einen methodischen Weg zu finden, der an die Faktizität des Lebensvollzugs heranzureichen vermag, indem er sich den Tendenzen zu Objektivierung und Naturalisierung in den zeitgenössischen philosophischen Strömungen entgegenstellt, und ihnen gegenüber die grundlegende Bedeutung des *Verstehens* und des *intuitiven* Erfassens des Lebensphänomens betont. Zur Annäherung an den im doppelten Wortsinn eigen-artigen Charakter des Lebens sei nur eine Philosophie in der Lage, die sich diesem nicht durch implizite theoretische Voraussetzungen verschließe, sondern sich zu öffnen bereit sei für das, was sich faktisch zeige.

In der *Idee der Philosophie* und den *Grundproblemen* scheint Heidegger davon überzeugt, dies in Orientierung an Bergson durchführen zu können. Die Vorlesungen referieren mehrere von dessen zentralen Thesen, und es ist insbesondere Bergsons Unterscheidung von Metaphysik einerseits, und der auf räumlichen Vorstellungen basierenden Analyse andererseits als diametraler Betrachtungsweisen, auf die Heidegger im Rahmen seiner methodischen Überlegungen zur Möglichkeit einer vortheoretischen Ursprungswissenschaft häufig rekurriert. Ein wirklicher Neuanfang in der Philosophie sei nur durch Verzicht auf eine theoretisch motivierte Betrachtungsweise des Lebensphänomens zu erlangen, weil eine solche sich unzureichender Begrifflichkeiten bediene, die auf einer ‚verräumlichten' Ontologie der Ausdehnung beruhe.[109]
Weil menschliches Leben nicht eine Abfolge von Erlebnis*elementen* darstelle, sondern einen kontinuierlichen Erlebnis*strom*, eigneten ihm zudem keine isolierbaren Tatsachen, deren Summe sich bestimmen lasse. Faktisches Leben erfahre sich innerhalb der von vortheoretisch erfahrenen Bedeutsamkeitszusammenhängen geprägten Welt, welche auf der Grundlage von Vertrautheit mit sich und dieser Welt den originären Lebenszusammenhang ausmachten. Menschliches Leben bewege sich je schon in einer „Richtung", die

[109] Wörtlich heißt es in der Vorbetrachtung zur *Grundprobleme*-Vorlesung: „Was heißt: Leben ‚in Begriffe fassen', ‚Begriffe', ‚Bedeutungen klären', ‚das Geklärte und die Klärung ausdrücken', ‚in Worte bringen', wo doch die Worte als volle Ausdrücke zugeschnitten sein sollen auf unsere Umwelt, auf den Raum, etwas Räumliches, räumliche Beziehungen mitmeinen - was Bergson vor 30 Jahren bereits unübertrefflich herausgestellt hat" (GA 58, 3).

freilich keine räumlichen Bestimmungen aufweise, sondern ein intentionales Moment sei. „Es lebt in sich und seinen antreffbaren Möglichkeiten" (GA 58, 35).
Verfehlt sei folglich jeder Versuch zur Anlegung räumlicher und objektivierender Vorstellungen und Begrifflichkeiten, weil solche lediglich innerhalb eines theoretischen Bezugsrahmens existierten. Für das faktische Leben seien solche hingegen nicht existent und stellten somit irreführende Verzerrungen des zu erforschenden Phänomens dar. Um die Vollzugsweise der Lebendigkeit der Selbstwelterfahrung wissenschaftlich verstehen zu können, sei vom Bemühen um theoretische Objektivität generell Abstand zu nehmen und phänomenologisch gleichsam eine Perspektive jenseits des Raumes und diesseits erlebter Faktizität einzunehmen.
Räumliche Vorstellungen evozierten im Hinblick auf das Lebensphänomen sukzessive eine unüberwindbare Distanz, wie Heidegger in Anlehnung an Bergson betont. „Schwierigkeiten nur aus der Objektivierung des Anfangs in der objektiven Zeit und an einem objektivierten gegenständlichen Was gelegen!" (GA 58, 4).[110] Ein Verstehen des sich fortwährend vollziehenden und artikulierenden Sinnes der genuinen Selbstwelterfahrung könne nur gelingen, wenn an die Stelle einer theoretisch-objektiven Haltung das methodische Bemühen um ein intuitives Verstehen des Lebensphänomens trete. „Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die *hermeneutische Intuition*, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente Setzung herausfällt" (GA 56/57, 117).

Neben den Anregungen durch Bergson sind es im Rahmen von Heideggers Forderung nach der Gewinnung einer hermeneutischen Intuition Überlegungen Diltheys, die maßgebliche Bedeutung für das Projekt haben.[111] Heidegger will unter Einbeziehung des Moments des Verstehens im faktischen Leben die zu konzipierende Ursprungswissenschaft methodisch gegenüber der Phänomenologie fortentwickeln, indem das Verstehen der Selbstwelt des Individuums durch und aus sich selbst heraus als grundlegendes Merkmal des Lebensprozesses gekennzeichnet wird. So soll die fortwährende Artikulation dieses Verstehens im konkreten Leben auch wissenschaftlich handhabbar gemacht werden. Die Unmittelbarkeit der verstehenden Selbstwelterfahrung gelte es dadurch zu bewahren, dass sie in gleicher Weise zu erfassen versucht werde, wie sie auch das Individuum realiter ohne reflexiven Abstand auffasse.

Vor allem der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* vom Wintersemester 1919/20 kommt diesbezüglich ein herausragender Stellenwert innerhalb der Fortentwicklung von Heideggers Denkweg zu. Er beschreibt hier die Idee einer Wissenschaft, die sich jenseits

[110] vgl. etwa ZF, 138ff.
[111] Wilhelm Dilthey [1833-1911] kann als der wichtigste Vertreter der Lebensphilosophie in Deutschland angesehen werden, wobei in seinen Publikationen vor allem der Interpretation der Geschichte mittels der Hermeneutik als Methode des Verstehens zentrale Bedeutung zukommt. Der erklärenden Methode der Naturwissenschaften setzt Dilthey mit dem hermeneutischen Erschließen von Sinnzusammenhängen als eigenständiger Methode der Geisteswissenschaften ein Vorgehen entgegen, das wirkungsgeschichtlich wohl kaum überschätzt werden kann (vgl. etwa W. Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte in: Gesammelte Schriften Band I (hg. von B. Groethyusen [1922]. Leipzig und Berlin 1923).

naturalistischer Ontologien in ihrem Anspruch der Strenge und der Objektivität ihrer Ergebnisse verpflichtet weiß. Die Suche nach der Möglichkeit der Untersuchung der Selbstwelt des Individuums ist dabei gekennzeichnet von dem Versuch, grundlegende Gedanken Bergsons und Diltheys, welche den Vorlesungstext teilweise explizit, häufiger jedoch implizit durchziehen, zu verbinden. Heidegger arbeitet sich an diesen gleichsam ab, indem er ihm überzeugend anmutende Ansätze aufnimmt und neu zusammenzufügen versucht.
Das Vorgehen Heideggers in den *Grundproblemen* weist passagenweise eklektizistische Züge auf, was freilich der Eigenständigkeit des Kompositums keinen Abbruch tut.[112] Phänomenologisch soll identifiziert werden, was das Selbstwelterfahren in seinem Wesen ausmacht, wobei das „Phänomen des Mich-selbst-habens" (GA 58, 164) als Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Forschens fungiert. Nur hier könne die Ursprungswissenschaft ansetzen, wenn sie den Vollzug des faktischen Lebens inmitten von Bedeutsamkeitszusammenhängen im doppelten Wortsinne verstehen wolle.

Diltheys „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie"

Für ein Verständnis von Heideggers Entwurf einer hermeneutischen Intuition ist es an dieser Stelle erforderlich, zunächst auf Diltheys Aufsatz *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* [IbzP] aus dem Jahr 1894 einzugehen.[113] Dabei wird im Vordergrund das Anliegen Diltheys stehen, der Psychologie als beschreibender und verstehender Wissenschaft vom Bewusstsein gegenüber naturalistischen Konzeptionen einen methodischen Vorrang zuzuweisen, der sich aus dem Wesen des Seelenlebens selbst ergebe.

Dilthey zielt darauf ab, prinzipielle Unzulänglichkeiten naturalistischer Ontologien und Methoden im Hinblick auf die Erforschung von Bewusstseinstatsachen herauszustellen. Ähnlich wie Bergson votiert Dilthey für eine strikte Trennung zwischen naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Disziplinen, indem er anhand der zeitgenössischen Psychologie fundamentale Divergenzen zwischen beiden aufzuweisen sucht.
Diltheys Studien zu einer Grundlegung der Geisteswissenschaften weisen nicht wenige Parallelen zu Bergsons Plädoyer für eine Neubelebung der Metaphysik auf, wenngleich bei Dilthey der methodische Aspekt stärker im Vordergrund steht. Ist Bergson vor allem daran gelegen, eine grundlegende Trennung von Philosophie als metaphysischer Wissenschaft einerseits, und den bei ihm unter dem Titel Analyse subsumierten Wissenschaften andererseits vorzunehmen, so widmet sich Dilthey der Untersuchung prinzipieller Differenzen zwischen geistes- und naturwissenschaftlichen Disziplinen. Ferner ist ein wichtiger Unterschied zwischen beider Vorgehen darin zu sehen, dass

[112] Zudem ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass es sich bei der verwendeten Textgrundlage um ausgearbeitete Vorlesungsmanuskripte Heideggers, nicht um veröffentlichte Monographien handelt. Angesichts dessen ist der Eindruck eines partiell eklektizistischen Charakters der Ausführungen kaum zu vermeiden.
[113] vgl. W. Dilthey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie in: ders.: Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften Band V (hg. von Georg Misch). Stuttgart 1957. S.139-240. Die Fokussierung auf diesen Aufsatz Diltheys geschieht nicht zuletzt deshalb, weil Heidegger selbst mehrfach darauf verweist (vgl. etwa GA 58, 12; GA 59, 155).

Dilthey sich am Moment des Historischen im menschlichen Leben als Ganzem orientiert, wohingegen Bergson primär an der Zeiterfahrung der Dauer des Individuums ansetzt.
Gleichwohl eint beide die Zurückweisung naturalistischer Erkenntnisideale innerhalb der Bewusstseinsforschung, indem der Holismus der faktischen Erfahrensweise als kennzeichnendes Merkmal des menschlichen Lebens herausgestellt wird. Bergsons Unterscheidung zwischen einer Wissenschaft, die an die Unmittelbarkeit der im konkreten Lebensvollzug erfahrenen Dauer heranreichen könne, und der Analyse als Sammelbegriff für naturalistische Herangehensweisen an das Phänomen Bewusstsein als deren Kontrapunkt, lässt sich, unter Berücksichtigung der genannten Einschränkungen, als modifiziertes Pendant zu Diltheys Trennung von „beschreibender" und „erklärender" Psychologie bezeichnen. Methodik und Gegenstandsbereich jener gegenüber dieser als originären Ansatzpunkt der Psychologie zu erweisen, ist eines der primären Anliegen Diltheys in seinen psychologischen Aufsätzen.[114]
Im Anschluss an die Darlegungen zu Dilthey wird näher auf Heideggers Begriff des Selbstwelterfahrens einzugehen sein, der zentrale Gedanken Diltheys aufnimmt und sie in einen Zusammenhang mit Bergsons Methode der philosophischen Intuition bringt. Solchermaßen will Heidegger mit der hermeneutischen Intuition eine wissenschaftliche Zugangsweise zum Lebensphänomen beschreiben, die „das lebendige Verstehen in entscheidenden Stellen und überhaupt sich selbst und der Echtheit seines Ursprungsverstehens überläßt" (GA 58, 150).

Dilthey entwirft in den *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* einen Begriff von Psychologie, der sich an den sich faktisch zeigenden Lebensphänomenen orientieren soll, um diese wissenschaftlich möglichst unverstellt zur Abhebung bringen zu können. Grundlage der beschreibenden Psychologie als Wissenschaft vom Erleben und den geistigen Prozessen muss demnach sein „die Darstellung der in jedem entwickelten menschlichen Seelenleben gleichförmig auftretenden Bestandteile und Zusammenhänge, wie sie in einem einzigen Zusammenhang verbunden sind, der nicht hinzugedacht oder erschlossen, sondern erlebt ist". Die Einheit der Persönlichkeit über Situationen und Zeitläufte hinweg in ihrer Einzigkeit zu erfassen und abzubilden, stellt das vorrangige Ziel der Psychologie dar.
Diese erlebte Einheit ist qua externer Betrachtungen, etwa in Form von Experimenten, zwar grundsätzlich zugänglich, doch ist die entscheidende Forderung an alle wissenschaftlichen Aussagen darüber, dass sie „durch innere Wahrnehmung eindeutig verifiziert werden" (IbzP, 152) können müssen. Insofern hat als letzte Instanz für jede Aussage über das individuelle Erleben immer die erlebte Wirklichkeit des Individuums selbst zu gelten. Lediglich auf artifiziellem Weg lässt sich diese in singuläre Elemente aufteilen. Die beschreibende Psychologie widmet sich dem, was sich realiter im Individuum ereignet und von ihm als Wirklichkeit empfunden wird. „Der erlebte Zusammenhang ist hier das erste, das Distinguieren der einzelnen Glieder desselben ist das Nachkommende" (IbzP, 144).[115]

[114] vgl.W. Dilthey: [Über vergleichende Psychologie.] Beiträge zum Studium der Individualität [1895/86] in: ders.: Gesammelte Schriften Band V (hg. von Georg Misch). Stuttgart 1857. S.241ff.
[115] Hier zeigt sich eine deutliche Parallele zum Denken Bergsons. Unmittelbar erfahren werde, wie Dilthey betont, die Lebendigkeit des Lebenszusammenhanges in seinem Vollzug. Erst das Einnehmen einer reflexiven Haltung evoziere die Vorstellung von distinkten Begebenheiten,

Was nun diesen erlebten Zusammenhang in seinem Kern ausmacht, ist dessen je schon im gesamten Seelenleben und Handeln vorfindliche interpretatorische Koordinationsleistung. Die Vielzahl von permanent aufgenommenen Sinneseindrücken wird in Gestalt zusammenhängender Erlebnisse und Situationen erfahren, und das Bewusstsein agiert stets auf der Grundlage der bisherigen Erfahrung. Inhalt des faktischen Bewusstseins sind nicht perzipierte empirische Sinnesdaten, sondern die „Totalität des Seelenlebens" ist wesentlich ein „Verstehen vom Zusammenhang des Ganzen, der uns lebendig gegeben ist" (IbzP, 172). Diese Totalität ist der Ansatzpunkt für ein echtes Verstehen der erlebten Bedeutsamkeitszusammenhänge des Individuums, das dieser jederzeit insofern inne ist, als sie seine erlebte Wirklichkeit bilden. Im konkreten Lebensvollzug findet ein unmittelbares Verstehen immer schon statt, das Dilthey zufolge beispielsweise durch Introspektion bewusst gemacht werden kann, jedoch als innere erlebte Wirklichkeit eine stets wirksame interpretatorische Eigendynamik evoziert, die das situative Arrangement mit vorfindlicher Faktizität prägt. Introspektion ist insofern nichts anderes als das Bewusstmachen des verstehenden Erlebens innerhalb des Lebensvollzugs, denn „wie von selber geht das psychologische Denken in die psychologische Forschung über" (IbzP, 173).

Psychologie als Verstehen des Lebenszusammenhangs

Weil die Artikulation innerer psychischer Vorgänge immer als Verstehen sich ereignet, menschliches Leben also in seinem Kern als verstehendes *hermeneutisch* ist, muss die Psychologie als Wissenschaft von diesem Leben ebenfalls diesen Grundcharakter aufweisen. Ihr Gegenstand muss folglich das faktische Leben als Ganzes sein, wie es vom Individuum als Sinneinheit erlebt wird. Wenn psychischen Erlebnissen als Wesensmerkmal eignet, dass erst „das Auffassen des Ganzen die Interpretation des einzelnen ermöglicht und bestimmt" (IbzP, 172), muss jeder wissenschaftliche Versuch der Annäherung an das innere Erleben dem methodisch Rechnung tragen. Einzelne seelische Vorgänge sind von der Psychologie prinzipiell nur dann erklärbar, wenn zuvor deren Zusammenhang als die Bedingung ihrer Möglichkeit buchstäblich *verstanden* worden ist. Als beschreibende hat die Psychologie mithin an der vom Individuum erlebten Einheit des „erworbene[n] Zusammenhang[s] des Seelenlebens" (IbzP, 180) anzusetzen. Sie rückt, anders als naturwissenschaftliche Zugangsweisen, das Moment des Geschichtlichen im Lebensprozess in den Vordergrund, weil ein Verstehen des Lebensphänomens historisch gewordener und individuell geprägter Individuen nur so geleistet werden könne.
Nicht zuletzt habe das seine Ursache darin, dass es qua Introspektion fortwährend zu interpretatorischen Bewertungen einstmaliger Faktizität und deren subjektiver Bedeutsamkeit durch das Individuum komme, das verstehend nicht nur mit Aktualität konfrontiert sei, sondern darüber hinaus auch je schon implizit sein historisches

einzelnen Vorkommnissen und buchstäblichen Zeit- oder Lebens-Abschnitten. Bergson, der die gleiche These anhand der konkreten Zeiterfahrung des Individuums in Gestalt der Dauer in zahlreichen seiner Publikationen entfaltet, sieht hierin den wichtigsten Grund, warum die (‚erklärende' und ‚distinguierende') Analyse nicht an den erlebten Zusammenhang und die Lebendigkeit des originär Erfahrenen heranzureichen vermöge. Dazu sei ausschließlich die (‚beschreibende' und damit qualitativ Erfahrenes bewahrende) Metaphysik in Form der philosophischen Intuition in der Lage (vgl. etwa EM, 184ff).

Gewordensein einbeziehe. Im Verlauf der historischen Entwicklung des individuellen Seelenlebens würden auf diese Weise aktual und auch retrospektiv Sinnkategorien attribuiert, welche jenem seine individuelle Gestalt verliehen und im permanenten Wandel begriffen seien. „Die Entwicklung besteht aus lauter Lebenszuständen, deren jeder für sich einen eigenen Lebenswert zu gewinnen und festzuhalten strebt" (IbzP, 219).
Eben dies stelle den Anknüpfungspunkt für eine beschreibende Psychologie dar, die als hermeneutische das Lebensphänomen selbst zu verstehen prätendiere. Im permanenten Fortschreiten des Lebens bilde sich über das Moment des Verstehens ein spezifischer individueller „Strukturzusammenhang" heraus, der sich selbst nähre, indem er wiederum Grundlage des Verstehens sei. Sich auf diese Weise im historischen Prozess des Lebens immer selbst verstehend und interpretierend, zeige sich darin „das große Gesetz, welches die Momente und Epochen der menschlichen Lebensentwicklung zu einem Ganzen verknüpft" (IbzP, 220); ein ‚Ganzes', das in der Individualität der Persönlichkeit zum Ausdruck komme.

Ein unmittelbares Verstehen des individuellen Lebenszusammenhangs sei das fundamentale Merkmal menschlichen Lebens, das zugleich Grundlage und Folge der erlebten Einheit der Persönlichkeit sei. Nicht objektive Daten kennzeichneten den Zusammenhang des individuellen Seelenlebens, sondern vielmehr auf interpretativem Weg postulierte Bedeutsamkeiten, über deren Relevanz für den subjektiv erfahrenen Lebensvollzug das einzelne Individuum durch das Anlegen von Sinnmaßstäben und das Vornehmen von Wertbestimmungen entscheide. Indem es sich auf diese Weise verstehend mit der umgebenden Welt als historisch erfahrenem Prozess auseinandersetze, hebe sich faktisch „in der inneren Auffassung selber das *Wesentliche vom Unwesentlichen* ab". Daher sei jedwede psychologische Forschung gehalten, das Ganze des realiter erfahrenen Zusammenhangs zu bewahren, weil sie als Versuch des Verstehens des Lebenszusammenhangs „aus dem Erleben selber herauswächst und in diesem stets ihre festen Wurzeln behalten muß" (IbzP, 173).
Für die Psychologie als wissenschaftliche Disziplin ergebe sich hieraus die Forderung, die Selbstwelterfahrung möglichst unverstellt wiederzugeben. Da die Selbstwelt in actu hermeneutisch erfahren werde, müsse die Psychologie als Wissenschaft vom Leben qua hermeneutischer Methode den verstehenden Charakter des Lebens selbst zu beschreiben versuchen. Nur dergestalt sei ein genuines *Verstehen* seiner möglich, so wie alle Wissenschaften, die vom seelischen Leben und geistigen Prozessen handelten, als *Geistes*-Wissenschaften verstehende seien und sich damit grundlegend von den erklärenden *Natur*-Wissenschaften unterschieden.

Hermeneutische Ursprungswissenschaft und Gegenständlichkeit

Es ist vor allem der Aspekt der faktischen Selbstwelterfahrung bei Dilthey, an den Heidegger hinsichtlich des Postulats der Implementierung der hermeneutischen Intuition als philosophischer Methode anknüpft. Weil die Lebendigkeit des Selbstweltvollzugs dessen kennzeichnendes Wesensmerkmal ausmache, indem Leben je schon sich verstehend sein Vollzug sei, müsse von hier aus ein methodischer und inhaltlicher Neuanfang gemacht werden. Vordringlichste Aufgabe der Phänomenologie als Ursprungswissenschaft sei daher die Interpretation der Charaktere Selbstgenügsamkeit,

Ausdruckscharakter und Bedeutsamkeit des Lebens, die nicht zu separaten Momenten verschiedener Gegenstandsbereiche stilisiert werden dürften, sondern in ihrer faktisch erlebten Totalität zu behandeln seien. Da Verstehen und Vollzug Grundcharaktere des Lebens seien und dessen Lebendigkeit ausmachten, müsse die Ursprungswissenschaft hermeneutisch, d.h. ebenfalls verstehend sein. „Das faktische Leben in seiner Faktizität, sein Reichtum der Bezüge, ist uns das Nächste: wir sind es selbst" (GA 58, 173).
Der erlebte Zusammenhang des inneren Lebens dürfe nicht auf Umwegen über methodologische Praktikabilitätserwägungen zunächst getrennt und sodann wieder zusammengefügt werden, sondern habe Vorbildfunktion für die verstehende ursprungswissenschaftliche Methodik. Weil im vollziehenden Verstehen faktisch keine Distanz des Lebens zu sich selbst zutage trete, sei die Evozierung einer solchen mittels inadäquater Herangehensweisen unbedingt zu vermeiden. Statt dessen sei auf dem Wege eines behutsamen phänomenologischen „Näherkommen[s]" (GA 58, 26) zunächst der hermeneutische Charakter der faktischen Selbstwelterfahrung freizulegen.[116]

Worauf Heidegger immer wieder dezidiert hinweist, ist die Unmöglichkeit des wissenschaftlichen Erfassens des Lebens, wenn dessen Konstitutiva nicht berücksichtigt werden. Wir vollziehen als Menschen nicht bloß Stoffwechselprozesse, sondern gestalten unser je eigenes Leben, das sich als lebendiger und fließender Prozess darbiete, und innerhalb dessen es sich artikuliere in seinem Vertrautsein mit der gelebten Welt. Heidegger spricht von einem „Atomismus des Logischen", den es abzulegen gelte, da die Ursprungswissenschaft als hermeneutische frei sein müsse von naturalistischen Begrifflichkeiten und Vorgehensweisen: „Es ist hoffnungslos, so das Leben zu gewinnen, weil man von Anfang an durch das Richtungsziel selbst alle Brücken zu ihm abgeschlagen hat" (GA 58, 144). Es sei prinzipiell von einer Vergegenständlichung des Phänomenbereichs abzusehen, da eine solche stets mit Objektivierung einhergehe.
Als Versuch der Annäherung an einen jeweils umgrenzten Gegenstandsbereich sei jede Einzelwissenschaft nur ein „vereinzelter Ausschnitt" (GA 56/57, 26) der Welt, der zwar durchaus zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Betrachtung werden könne, dabei jedoch notwendig des Moments des Zusammenhangs der Selbstwelterfahrung verlustig gehe. Weil jede wissenschaftliche Disziplin „Erkenntnis und als solche Erkenntnis eines Gegenstandes" (GA 56/57, 25) sei, menschliches Leben hingegen faktisch nicht als Gegenstand, sondern als Lebendigkeit erfahren werde und sich je schon verstehend in

[116] Wie bereits oben erwähnt, greift Heidegger diesen Gedanken in *Sein und Zeit* durch die Charakterisierung der *hermeneutischen Situation* auf, indem er die Zirkelhaftigkeit des Verstehens explizit betont. „Die Bemühung muß [...] darauf zielen, ursprünglich und ganz in diesen ‚Kreis' zu springen, um sich schon im Ansatz der Daseinsanalyse den vollen Blick auf das zirkelhafte Sein des Daseins zu sichern. Nicht zu viel, sondern *zu wenig* wird für die Ontologie des Daseins ‚vorausgesetzt', wenn man von einem weltlosen Ich ‚ausgeht', um ihm dann ein Objekt und eine ontologisch grundlose Beziehung zu diesem zu verschaffen" (SZ, 315f; vgl. SZ 148ff).
Bereits in der Vorlesung *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* vom Kriegsnotsemester 1919 weist Heidegger darauf hin, das „Sichselbstvoraussetzen" der Ursprungswissenschaft sei ein „Wesenscharakteristikum der Philosophie" und daher zu deren Ausgangspunkt zu machen. „Nunmehr sehen wir eines klar: Auch die ‚Zirkelhaftigkeit' ist eine Form von Setzung und Voraussetzung, allerdings ganz eigentümlicher Art. *Voraus*gesetzt wird gerade das, und muß *das* werden, was erst *gesetzt* werden soll. Die Zirkelhaftigkeit ist ein eminent theoretisches Phänomen, sie ist geradezu die sublimste Ausprägung einer rein theoretischen Schwierigkeit" (GA 56/57, 95).

Bedeutsamkeitszuammenhängen bewege, dürfe Leben als solches auch nicht Gegenstand im Sinne eines Objektes werden.
Werde zum Zwecke der vermeintlichen wissenschaftlichen Gewinnung von Erkenntnissen aus einer inadäquaten Perspektive über das Leben gehandelt, so übersehe man dabei dessen nicht-theoretischen und nicht-objektivierenden Vollzugscharakter. Getreu der phänomenlogischen Maxime „zu den Sachen selbst" ist es dieser Einwand, den Heidegger herausstellen will, wenn er postuliert: „Jede echte Philosophie ist aus der *Not* von der Fülle des Lebens geboren, nicht aus einem erkenntnistheoretischen Scheinproblem oder einer ethischen Grundfrage" (GA 58, 150). Solle Philosophie Wissenschaft vom Leben sein, so müsse sie dessen im Alltag vorfindlicher Faktizität gerecht werden, statt sich als rein akademische Disziplin zu gerieren, die das aus dem Auge verloren habe, worum es ihr nach eigenem Verständnis zu tun ist und zu tun sein müsse: das Leben des Menschen als Urphänomen. „Das faktische Leben stößt sich nicht an erkenntnistheoretischen Theorien" (GA 58, 105).

Die hermeneutische Intuition und der Situationscharakter des faktischen Lebens

Methodisches Leitbild für die ursprungswissenschaftliche Forschung muss demnach der sich im konkreten Vollzug artikulierende Grundcharakter des faktischen Lebens sein. „Das Verstehen selbst ist Führung, sofern Verstehen immer ist Verstehen von Leben" (GA 58, 150), so dass auch ein wissenschaftliches Verstehen nur möglich ist, wenn es dieses Wesensmerkmal des Lebensvollzugs bewahrt. Erforderlich ist dazu gleichsam ein Eintauchen in den konkreten Lebensvollzug fernab von theoretischen Ordnungsschemata und jedwedem Objektivierungsgedanken, damit sich artikulieren kann, was vortheoretisch begegnet.
Dass der „Weg über die Selbstwelt", den Heidegger im Rahmen des ursprungswissenschaftlichen Forschens gehen will, ausdrücklich „nicht *über Psychologie*" (GA 58, 156) in Angriff genommen werden kann, ergibt sich aus deren methodischen und ontologischen Inadäquatheiten, welche sowohl in der zeitgenössischen Psychologie als auch innerhalb der transzendentalen Bewusstseinsphilosophie zutage träten. Hier werde das Bedeutsamkeitsmoment des Lebens nicht zureichend beachtet, respektive zugunsten theoretischer Konstruktionen als irrelevant erachtet, wohingegen die phänomenologische Betrachtung dessen konstitutiven Einfluss berücksichtige und zum Ausgangspunkt der Selbstweltbetrachtung mache.

Gleichwohl sei, und hierin ist die entscheidende Fortentwicklung der phänomenologischen Methode Husserls durch Heidegger in den frühen Vorlesungen zu sehen, die phänomenologische Reflexion allein unzulänglich im Hinblick auf die Aspekte der Lebendigkeit und des Verstehens, welche das faktische Erleben der Selbstwelt prägten. Weil Leben immer Leben in einer Welt sei, und darüber hinaus vor allem *verstehendes* Leben in dieser seiner Welt, sei eine Integration beider in Thematik und Vorgehensweise der gesuchten Ursprungswissenschaft gefordert.
Auf dem Wege einer hermeneutischen Intuition müsse versucht werden, anstelle einer reflexiven Haltung den originären Vollzugscharakter des faktischen Lebens auch wissenschaftlich zu gewinnen, indem die Selbstwelterfahrung so entfaltet werde, wie sie faktisch vorfindlich sei. Zum „Ausgangspunkt der Philosophie" müsse „das faktische

Leben als Faktum“ (GA 58, 162) werden, das nicht zum Material für eine theoretische Betrachtung stilisiert werden dürfe, sondern als lebendiger Zusammenhang erfahren werde.[117] Was sich faktisch im Selbstwelterleben zeige, sei einzig durch die hermeneutische Intuition zu erlangen und müsse phänomenologisch unverstellt zur Sichtigkeit gebracht werden.

Leben werde stets erfahren im Bedeutsamkeitshorizont von *Situationen*, deren spezifische Lebendigkeit die Weise des Mich-selbst-habens unmittelbar ausmache, und innerhalb derer sich bekunde, was an Bedeutsamkeitsverhalten begegne. Je schon verstehend sich darin mit vorfindlicher Faktizität arrangierend, begegne solchermaßen Verständlichkeit als Grundphänomen des konkreten Lebens, die faktisch intuitiv erfasst werde. „Die Ausdrucksgestalt des Selbst ist seine Situation. Ich habe mich selbst, heißt: *die lebendige Situation wird verständlich*“ (GA 58, 166). Fernab von jeder „raumzeitlichen Ordnung und Typik der Situationen“ (GA 58, 167) immer schon in das begegnende Geschehen des Lebensvollzugs involviert, präsentiere sich die Selbstwelt als lebendiger Prozess, der sich in Gestalt eines Vertrautseins mit dem konkreten gelebten Leben artikuliere.
Diese Weise des Mir-verständlich-seins ist es, die Heidegger mittels der Ursprungswissenschaft zugänglich machen will, indem er die hermeneutische Intuition als modifizierte Methode der Phänomenologie zu entwickeln sucht. Weil sich das faktische Leben innerhalb sich bekundender Bedeutsamkeitszusammenhänge bewege, die wesensmäßig für die erlebte Lebendigkeit des Lebensprozesses verantwortlich zeichneten, müsse dieses Charakteristikum methodisch transponiert werden, um zum Leitbild für die vortheoretische Ursprungswissenschaft zu avancieren. Der Bekundungszusammenhang der zu konzipierenden Wissenschaft dürfe prinzipiell nicht von dem des vortheoretischen Selbstwelterfahrens differieren, sondern habe sich an dessen erfahrener Artikulation zu orientieren. Nur auf diese Weise sei ein wirkliches Verstehen des faktischen Lebens an sich möglich, „weil Ursprungswissenschaft letztlich die *hermeneutische* ist“ (GA 58, 55).
Ein adäquater wissenschaftlicher Zugang könne nur gelingen, wenn das, was innerhalb der vortheoretischen Sphäre begegne, durch die wissenschaftliche Betrachtung nicht angetastet werde. Fundamentale Bedeutung komme dabei der im Fragen ständig sich neu stellenden Aufgabe zu, „*den* Aspekt des Lebens, daß sich in ihm alles und jedes immer irgendwie bekundet“ (GA 58, 55), in seiner Wichtigkeit immer wieder neu phänomenologisch zu extrapolieren, um ein genuines Erschließen und Verstehen, wie es vortheoretisch wirksam sei, möglich zu machen.
Ein solches echtes Verstehen des Lebens sei nur gewinnbar auf der Grundlage der Berücksichtigung des vortheoretischen Welterlebens, welches sich als lebendiger Zusammenhang präsentiere und frei sei von vergegenständlichten Begrifflichkeiten oder isolierbaren Erlebniselementen. Menschliches Leben sei je schon inmitten der

[117] Im Vorlesungsmanuskript heißt es in diesem Zusammenhang: „Man sieht es [i.e. das Faktum; V.T.] als Vereinzelung eines Allgemeinen, als Fall eines Gesetzes, als eines neben gleichgestellten anderen [...], statt diese Blickrichtung als eine dem lebendigen Leben und damit jedem echten Faktum fremde und unangemessene zu verstehen (Fakten des Lebens sind nicht Nebeneinanderliegendes wie Pflanzen und Steine)“ (GA 58, 162). Dass die gedankliche Vorstellung eines Nebeneinanders der originären Faktizität des Erlebens nicht korrespondiere, stellt, wie oben dargelegt, eine der grundlegenden Thesen Bergsons dar, auf den Heidegger mehrfach im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem Moment der Lebendigkeit des faktischen Lebens verweist.

Lebendigkeit seiner gelebten Welt befindlich, und es lasse sich nur als auf-etwas-hin-lebendes und sich aus diesem verstehendes beschreiben. Diese originäre „Welthaftigkeit des erlebten Erlebens" (GA 56/57, 117) sei Ausgangspunkt und Ziel der hermeneutischen Intuition, welche die phänomenologische Ursprungswissenschaft anzuwenden habe, um solchermaßen intuitiv und verstehend an die Faktizität des Lebens „in seiner ungeschwächten ‚Lebensschwungkraft'" (GA 58, 115) heranreichen zu können, wie Heidegger auf Bergson rekurrierend postuliert.[118]
Als „Prinzip der Prinzipien" habe dabei zu gelten die „Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische *Lebenssympathie*" (GA 56/57, 109f), wie es wiederum in Anlehnung an Bergson heißt.[119] Methodisch sei das der einzig gangbare Weg, da nur so eine Erschließung des Phänomens möglich werde, die nicht Ausdruck eines theoriegeleiteten „Prozesses der Ent-lebung" (GA 56/57, 90) des Lebens sei. Dabei sei es irrelevant, ob das Forschungsinteresse transzendentalphilosophisch, experimentalpsychologisch oder naturwissenschaftlich motiviert sei, weil alle diesen Ansätzen gemeinsam sei, dass sie das Vortheoretische nicht zureichend herausstellten.

Die hermeneutische Intuition, wie Heidegger sie im Rahmen seines Projekts einer Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens an sich beschreibt, lässt sich als Neuakzentuierung der Phänomenologie Husserls im Hinblick auf den Aspekt der Lebendigkeit der Selbstwelterfahrung bezeichnen. Heidegger will die phänomenologische Reflexion durch die hermeneutische Methode ergänzen, indem er das Sich-Verstehen des Lebens in seinem faktischen Vollzug zum Ausgangspunkt der ursprungswissenschaftlichen Forschung macht. Menschliches Leben sei in seinem Wesen verstehendes und es agiere auf dem Boden einer umfassenden Vertrautheit mit sich und der es umgebenden

---

[118] Der Terminus „Lebensschwungkraft" stellt die allgemein übliche Transskriptionsvariante für den „élan vital" dar, wie Bergson ihn vor allem in der Monographie *Schöpferische Entwicklung* [1907] beschreibt. Wenngleich die Übertragung ein wenig unschön klingt, hat sie sich in der deutschsprachigen Literatur doch durchgesetzt. Durch den allem Organischen innewohnenden *élan vital* sieht Bergson den gesamten Bereich des Lebens durchdrungen und kennzeichnet ihn als unaufhörliches schöpferisches Hervorbringen von Neuem. Als Grundprinzip aller in ständiger Veränderung begriffenen Wirklichkeit sei er die Triebfeder allen Lebens. „Vor der Entwicklung des Lebens [...] bleiben die Tore der Zukunft weit offen. Schöpfung ist sie, die sich kraft einer Ursprungsbewegung folgt und folgt ohne Ende. Und diese Bewegung ist es, die die Einheit der organischen Welt ausmacht; eine fruchtbare, eine grenzenlos reiche Einheit; allem überlegen, was ein Verstand je träumen könnte; da ja dieser Verstand nichts als eine ihrer Ansichten oder Erzeugungen ist" (SE, 134; vgl. auch E II).

[119] Die Formulierung „Prinzip der Prinzipien" ist in ersichtlicher terminologischer Anlehnung Heideggers an Husserl gewählt, der es im § 24 der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [1913] als „Prinzip der Prinzipien" der Phänomenologie bezeichnet, „daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition' originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt [...]" (E. Husserl: Ideen I, S.51 (im Original teilweise gesperrt gedruckt)). Dass Heidegger hier den Begriff der ‚Lebenssympathie' von Bergson in einen Zusammenhang mit dem der Intuition bringt, deutet bereits in dieser frühen Vorlesung die spätere Lösung von Husserls *reiner* Phänomenologie an, obgleich Heideggers diesbezügliche Ausführungen noch eher zurückhaltend sind: „Verstünde man unter Prinzip einen theoretischen Satz, dann wäre die Bezeichnung nicht kongruent. Aber schon, daß Husserl von einem *Prinzip* der Prinzipien spricht, also von etwas, das allen Prinzipien vorausliegt, woran keine Theorie irre machen kann, zeigt, daß es nicht theoretischer Natur ist, wenn auch Husserl darüber sich nicht ausspricht" (GA 56/57, 109f).

Welt. Dergestalt je schon hermeneutisch in seinem Vollzug, partizipiere es nicht nur an der erfahrenen Lebendigkeit, sondern sei in diese involviert und erfahre sie unmittelbar als lebendige Bedeutsamkeit. „Diese labile, fließende Zuständlichkeit der Selbstwelt bestimmt als Situationscharakter immer das ‚Irgendwie' der Lebenswelt" (GA 58, 62).
Anspruch der hermeneutischen Intuition müsse es sein, diese fließende Zuständlichkeit in ihrer Ursprünglichkeit zu bewahren und sich unmittelbar in sie hineinzuversetzen, was nur geleistet werden könne, wenn mit dem vortheoretischen Erleben das herausragende Kennzeichen des faktischen Lebens unangetastet bleibe. Nur innerhalb der vortheoretischen Sphäre sei die genuine Lebendigkeit des Lebensvollzugs vorfindlich, und nur diese könne zum Leitbild einer Wissenschaft werden, die als Wissenschaft vom faktischen Leben sich - und vor allem dieses selbst - wolle *verstehen* können. „Eine *ständige Erneuerung* und *Verlebendigung* des Sehens ist notwendig", was einzig in Gestalt eines intuitiven Hineinversetzens in den Lebensvollzug selbst gelingen könne, um nicht Gefahr zu laufen, aus einer theoretischen Perspektive über bloße „Schreibtischphänomene" (GA 58, 219) zu handeln.

7. Vollzug und Destruktion

„Daß es auf diese Weise in der Philosophie überhaupt nicht geht,
soll ja gerade in diesen Betrachtungen mitgezeigt werden.
Es gibt aber doch Wege, unter Absehen von festen Definitionen
auf den Fragepunkt hinzuleiten. Das in einer konkreten,
die Prinzipienfragen der Philosophie mitbeachtenden Weise durchzuführen,
ist das vorläufige und alleinige Ziel der folgenden Überlegungen."
[Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, S.3]

Die Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59) vom Sommersemester 1920 ist, ebenso wie die vorangehenden Vorlesungen, gekennzeichnet von Heideggers Suche nach einem Entwurf der Phänomenologie als Wissenschaft vom Leben, weist jedoch in vielerlei Hinsicht deutliche Verschiebungen hinsichtlich der Vorgehensweise und des Inhalts auf. Vorgesehen war zu Beginn des Semesters, im Rahmen einer „phänomenologisch-kritischen Destruktion" (GA 59, 29) die Konzeptionen von Paul Natorp, Wilhelm Dilthey, Hugo Münsterberg und William James zu behandeln, doch gelangte das Vorhaben nicht zur Ausführung.[120] Vorgetragen wurden lediglich ausführliche Interpretationen der Ansätze Natorps und Diltheys. Insgesamt ist die Vorlesung von einem teilweise scharfen Tonfall geprägt und durchsetzt von polemischen Wendungen, aus denen eine gewisse Ablehnung Heideggers gegen die zeitgenössische akademische Wissenschaft sowie eine von ihm konstatierte mangelnde Bereitschaft spricht, Philosophie als etwas zu begreifen, das aus dem menschlichen Leben selbst erwachse.[121]

Wir werden im folgenden auf die mit der Vorlesung einhergehenden Neuakzentuierungen Heideggers eingehen, indem einleitend zunächst zentrale der dort thematisierten Überlegungen beschrieben werden. Anhand der Fokussierung auf die Vollzugsfrage und auf die phänomenologische Destruktion soll im Anschluss die These Heideggers extrapoliert werden, „daß *die faktische Lebenserfahrung in einem ganz ursprünglichen Sinne der Problematik der Philosophie zugehört"* (GA 59, 38).

---

[120] vgl. GA 59, 148. Heidegger zum Ende der Vorlesung darauf hin, auf die Beschäftigung mit der Philosophie Münsterbergs und James' müsse „wegen Zeitmangels" verzichtet werden, da die Vorlesungszeit des Sommersemesters vorüber war.

[121] Im Text finden sich zahlreiche scharfe Zurückweisungen und teilweise regelrechte Anwürfe gegen einzelne zeitgenössische Philosophen. Gegen Oswald Spengler gewendet, dessen Monographie *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* im Jahre 1917 erschien, heißt es etwa: „Seine Philosophie ist ganz von vorgestern und dem ‚windigen Gerede' der von ihm genannten, aber mehr noch verschwiegenen Philosophien weitgehend verpflichtet. Die notorische Unkenntnis und journalistische Oberflächlichkeit des heutigen Bildungspöbels mußte sich Spenglers Buch bemächtigen, zumal dieses Buch stark positive und leicht zugängliche, aber keine philosophischen Qualitäten hat" (GA 59, 16). Im Hinblick auf die Transzendentalphilosophie Heinrich Rickerts, mit dem es in der Vorlesung, anders als in den vorangehenden Semestern, keine nähere Beschäftigung gibt, findet sich die Formulierung, dieser bediene sich „eines ganz bestimmten Begriffs von Psychologie, der nur in seiner Theorie, aber sonst nirgends vorkommt" (GA 59, 68). Und auch Sentenzen wie die zur Philosophie Georg Simmels, „der den Eindruck erweckt, Phänomenologie sei etwas >zum Katholischwerden<" (GA 59, 32), legen Zeugnis dafür ab, dass die Radikalität Heideggers hinsichtlich des Verfolgs des Projekts einer Neukonzipierung der Phänomenologie in entschiedener Abgrenzung zu zeitgenössischen philosophischen Strömungen eine deutliche Steigerung erfahren hat.

Neuakzentuierung: Existenz, Vollzug und Destruktion

Neu ist gegenüber der bisher in den Vorlesungen aufgegriffenen Thematik zum einen die Verbindung des Projekts einer Ursprungswissenschaft mit dem Existenzbegriff und dem faktischen Lebensvollzug. Obgleich sich im Text kaum Verweise auf Kierkegaard finden, sind die Ausführungen doch merklich von der beginnenden intensiven Auseinandersetzung Heideggers mit seinen Schriften gekennzeichnet, was insbesondere in der Betonung der Wichtigkeit der *Existenz* zum Ausdruck kommt.[122]
Wenn Heidegger auch bereits in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* herausgestellt hat, dass Philosophie ein Element der faktischen Lebenserfahrung des Individuums sei, so beginnt doch erst nun eine umfassende Systematisierung der Frage, wie und wodurch beide im Zusammenhang miteinander stehen. Eine Verbindung beider sieht er im Situationsphänomen. Als menschliche Wesen befinden wir uns immer in Situationen, die mit Bedeutsamkeit behaftet sind, und innerhalb derer wir unsere jeweilige Existenz vollziehen. Das kann jedoch immer nur auf der Grundlage des Erfahrungsschatzes geschehen, den wir biographisch mitbringen, so dass wir stets aus einem „Vorgriff" (GA 59, 35) heraus agieren. Sich in sich darbietenden Situationen zu befinden, bedeutet sonach, auf der Basis eines existenziellen Vorgriffs immer schon mit Bedeutsamkeiten konfrontiert zu sein.
Ist nun das faktische Leben dergestalt beschaffen, so muss, wie Heidegger ausführt, auch die Philosophie als phänomenologische Ursprungswissenschaft vom konkreten Leben dem Rechnung tragen, und gleichsam die ontologische Struktur der Existenz methodisch umzusetzen versuchen. Weder dürfe sie mit der Vorstellung empirischer Objekte und Induktionsschlüssen arbeiten, wie das naturalistische Verfahren tun, noch sei die Zugrundelegung theoretisch motivierter Parameter im allgemeinen ein adäquates Vorgehen. In den Vordergrund der phänomenologischen Forschung seien die aktualiter erfahrenen Bedeutsamkeitszusammenhänge zu rücken, weil das faktische Leben als Existenzvollzug selbst von diesen bestimmt sei. Wenn es der Phänomenologie um das Urphänomen des Lebens zu tun sein solle, müsse sie in einem ersten Schritt untersuchen, „*wie es um die Weise und Methode steht, mit der Philosophie ihren Gegenstand bearbeitet*" (GA 59, 40).

Neben dem Existenzbegriff ist es das Phänomen des Geschichtlichen, das Heidegger im Rahmen der Systematisierung der Konzeption einer Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben mitaufnimmt. Merklich sind die Ausführungen hierzu stark von Wilhelm Dilthey beeinflusst, auf den sich häufige Verweise im Text finden, und dessen Überlegungen ein längerer Teil der Vorlesung sich widmet.[123]

---

[122] Auf die Rezeption Kierkegaards durch Heidegger, die etwa in der Vorlesung *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63) vom Sommersemester 1923 deutlichen Niederschlag findet, werden wir im folgenden nicht weiter eingehen (vgl. S. Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode [1849]. Gütersloh 1992; ders.: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken II [1846] (Gesammelte Werke Band 7). Jena 1925.

[123] Das Manuskript Heideggers zum Dilthey-Teil der Vorlesung ist dem Nachwort des Herausgebers des Bandes zufolge nicht mehr auffindbar. Im Rahmen der Darlegung wird im folgenden bei den relevanten Passagen eine im Band ebenfalls enthaltene Nachschrift von Oskar Becker herangezogen (vgl. GA 59, 149ff sowie 199ff (Nachwort)).

Ebenso wenig, wie sich die menschliche Existenz in ihrem Vollzug als Objekt betrachten lasse, dürfe das Phänomen der Geschichtlichkeit als ein bloßes Ablaufen verstanden werden. Geschichte bedeute nicht die Aneinanderreihung einzelner Erlebniselemente, sondern den Lebenszusammenhang in seiner Gesamtheit. Es sei kein Was, das ihr Wesensmerkmal bestimme, sondern wir erführen qua Geschichtlichkeit einen Wie-Gehalt, der nicht in erster Linie von einem „Gewußtheitscharakter" (GA 59, 81) bestimmt werde. Erlebnisse innerhalb des geschichtlichen Zusammenhangs Leben würden jeweils theoriefrei erfahren und seien nicht als singuläre Gegenstände vorfindlich. Hier zeigt sich der von Heidegger bereits in den vorherigen Vorlesungen skizzierte vorformale und nicht-theoretische Gehalt des Erlebens von Geschichtlichkeit in faktischer Konkretion, dem als konstitutives Merkmal Bedeutsamkeit eigne, und der in untrennbarer Weise mit der individuellen Existenz verknüpft sei.[124]
Menschliches Leben sei nicht nur existenziell-individuelles, sondern auch stets geschichtliches, und eine Wissenschaft, die dieses abbilden wolle, müsse demnach dessen faktische Erfahrensweise berücksichtigen. Dass dies die zeitgenössische Philosophie nicht tue, betrachtet Heidegger als ein Zeugnis ihres bereits im Ansatz verfehlten Fragens, weil man sich an Erkenntnisidealen orientiere, die, gleichwohl nahezu die gesamte Philosophie des Abendlands dominierend, künstlich oktroyiert seien.[125] Erforderlich sei es daher, eine „phänomenologische Ursprungscharakteristik" (GA 59, 66) durchzuführen, die an den selbstweltlichen Vollzug des Lebens heranreiche, und die fernab jeglicher Theoretisierung die Bedeutsamkeitssphäre in originärer Weise erfassen könne. Heidegger richtet die Forderung an die Philosophie, sich selbst als aus dem Faktischen heraus motiviert zu verstehen, und mit dem Existenzvollzug und der Geschichtlichkeit zwei Momente in den Vordergrund zu rücken, die menschliches Leben überhaupt erst verständlich machten. Nur unter Einbeziehung beider sei philosophische Forschung sinnvoll.

Die Auseinandersetzung mit Bergson: Parallelen und Neuorientierungen

Bereits in den Vorlesungen der vorangehenden Semester wurde deutlich, dass Heidegger sich im Rahmen der Neukonzeption der Phänomenologie als Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben mit prinzipiellen Schwierigkeiten konfrontiert sieht. An erster Stelle ist hier das Problem der Methode zu nennen, dem weite Teile der zuvor aufgegrif-

[124] vgl. etwa GA 58, 46ff.
[125] So heißt es im Vorlesungstext im Hinblick auf transzendentalphilosophische Fragestellungen, das letztlich rein theoretisch motivierte Aprioriproblem habe „die Stelle des Prinzipiellen in ihr [i.e. in der Philosophie; V.T.], so zwar, daß sich in diesem leitenden Vorgriff auf das Apriori - wofür Plato in verschiedenen Modifikationen und Ausdeutungen immer richtunggebend geblieben ist - auch Bedeutung und Rolle des Geschichtlichen bestimmt" (GA 59, 71). Scharfe Polemik wendet Heidegger in diesem Zusammenhang gegen die Transzendentalphilosophie Heinrich Rickerts und dessen erkenntnistheoretische Überlegungen an: „Das Urteilen ist empirisch tatsächlich, der geurteilte wahre Satz dagegen gilt; d.h. steht jenseits von Werden und Veränderung. (Das ist noch nichtssagender und widersinniger, als wenn ich sage: Die elliptischen Funktionen stehen >jenseits< des Kapp-Putsches!" (GA 59, 72). Überhaupt sei, so Heidegger, die erkenntnistheoretische Ausrichtung der neukantianischen Transzendentalphilosophie ein entscheidendes Hindernis für eine Annäherung an das Erlebnisphänomen: „Der im Aprioriproblem angesetzte Sinn von Geschichte besteht gerade auf Kosten der ausdrücklichen Abdrängung dessen, worauf das Problem selbst hinzielt. Das, worauf das Problem tendiert, läßt die Problemstellung gerade überhaupt nicht aufkommen. Das ist: der Mensch in seinem konkreten, individuellen historischen Dasein" (GA 59, 86).

fenen Fragen sich widmen. In Orientierung an Bergsons Begriff der philosophischen Intuition schien zwischenzeitlich durch die Verbindung mit dem Moment des Verstehens ein Weg gefunden, an die erlebte Faktizität des konkreten Lebens heranreichen zu können, indem der Philosophie die Aufgabe zugewiesen wurde, phänomenologisch die begegnende Lebendigkeit des Lebensprozesses durch ein Hineinversetzen in sie zu extrapolieren. Nach der Freilegung der vortheoretischen Sphäre als dem originären Ansatzpunkt einer Philosophie als Wissenschaft vom konkreten Leben sollte ein methodischer Zugang konzipiert werden, der die Ursprünglichkeit des vortheoretischen Erlebens zu bewahren imstande ist.
Wenn Heidegger auch bislang grundlegende Thesen Bergsons im Rahmen des ursprungswissenschaftlichen Projekts aufgenommen und weiterentwickelt hat, so weist die Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* diesbezüglich doch eine gewisse Akzentverschiebung auf. Bergsons Scheidung von Metaphysik und Analyse als diametraler Herangehensweisen an das Phänomen Welt bleibt zwar weiterhin von großer Wichtigkeit für Heideggers Suchen nach einer Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben, die mit dem Moment des Vortheoretischen eines der kennzeichnenden Wesensmerkmale menschlichen Erlebens zu erfassen sucht, doch verliert die von Bergson aufgewiesene Alternative der philosophischen Intuition zum Zwecke der Heranreichung an die Unmittelbarkeit des vortheoretisch erfahrenen inneren Erlebens zusehends an Überzeugungskraft für ihn.

Die philosophische Intuition, wie Bergson sie beschreibt, zielt, wie oben dargelegt, auf die Bewahrung der Unmittelbarkeit des inneren Erlebens, indem sie sich in dieses hineinzuversetzen versucht.[126] Sich analysierenden und separierenden wissenschaftlichen Verfahren entgegenstellend, versucht Bergson solchermaßen, die Theoriefreiheit der ursprünglichen Zeit- und Welterfahrung unangetastet zu lassen, indem er dafür plädiert, „sich durch eine Anstrengung der Intuition in das Innere der konkreten Wirklichkeit zu versetzen“ (EM, 223), damit die erlebte Wirklichkeit philosophisch unverstellt erfasst werden kann. Auf diese Weise soll gewährleistet werden, dass die ursprüngliche Welterfahrung methodisch zugänglich wird, ohne sie in einen Kontext einzurücken, der von einem theoretischen Erkenntnisinteresse geleitet ist. Philosophisch intuitives Erfassen der erlebten Wirklichkeit versteht Bergson mithin als Anheimgabe an die Bereitschaft, „von der Wirklichkeit zu den Begriffen und nicht von den Begriffen zur Wirklichkeit überzugehen“ (EM, 206).
Ein solches Vorgehen hält Bergson nur in Gestalt der Metaphysik für möglich, weil sie allein auf die Totalität des Erlebens gerichtet sei. Anders als Disziplinen im Zeichen des Naturalismus, welche Bergson unter dem Titel „Analyse“ subsumiert, sei die Metaphysik mittels der philosophischen Intuition nicht im herkömmlichen Sinn als rationale Erkenntnis von einem Gegenstandsgebiet zu verstehen, sondern wende sich explizit gegen die Auffassung, „daß jede Erkenntnis notwendigerweise von festumrissenen Begriffen ausgehen müsse, um mit ihnen die fließende Wirklichkeit zu erfassen“ (EM, 213). Durch die Anheimgabe an die Intuition im Sinne Bergsons soll es möglich werden, die aus naturalistischer Perspektive oftmals als Irrationalität bezeichnete Eigengeartetheit des inneren Erlebens philosophisch zugänglich zu machen.

[126] vgl. oben S.39ff.

Bei prinzipieller Übereinstimmung mit den von Bergson konstatierten Divergenzen zwischen den beiden Zugangsweisen des theoretisch-rationalen Denkens einerseits, und des sich grundsätzlich theoretischen Motivationen enthaltenden Erfassens andererseits, betrachtet Heidegger den Weg der philosophisch-intuitiven Vorgehensweise nunmehr insofern als unzureichend, als er diesen in der Konsequenz eines dialektischen Ausweges stehen sieht, welcher das Prinzipielle des Erlebnisproblems nicht zu erfassen imstande sei. Zwar bestehe in der Tat eine weitreichende Raumbedingtheit des Denkens, wie Bergson sie aufzeige, doch sei für die philosophische Forschung mit der Anerkenntnis dieses Umstands wenig gewonnen.
Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass Heideggers Rekurrieren auf Bergsons These von der Raumbedingtheit des Denkens und der Sprache im Vorlesungstext eher aufweisenden als exemplarischen Charakter hat.[127] Dies zeigt sich wohl am deutlichsten darin, dass im Rahmen des Fortgangs der Vorlesung *nicht* Bergsons Philosophie Gegenstand der phänomenologischen Destruktion ist, sondern vielmehr die Positionen Natorps und Diltheys herangezogen werden, um prinzipiellen Unzulänglichkeiten der zeitgenössischen Strömungen nachzugehen.
Innerhalb der zeitgenössischen Philosophie konstatiert Heidegger eine generelle Tendenz, mittels dialektischen Denkens grundlegende Dichotomien aufzuweisen und aufzulösen, ohne die Fragerichtung auf deren Urgrund hin zu lenken. Das Problem des wissenschaftlichen Zugangs zum Phänomen Leben werde zeitgenössisch schlicht „als das Erlebnisproblem" bezeichnet, um es alsdann wiederum in Gestalt des theoretischen Denkens zu behandeln. „[Man sieht sich] vor die Aufgabe gestellt zu vermitteln, d. h. die Spannung zwischen Irrationalen und Rationalem zu lösen und zu überwinden" (GA 59, 27), wodurch jedoch das eigentliche vortheoretische Erleben nicht in den Blick geraten könne. Dergestalt könne ein wirklicher Zugang zum Erlebnisphänomen nicht geleistet werden, da das Vollzugsmoment zu einem theoretischen Problem degradiert werde. Aufzuzeigen ist hingegen im Zuge einer „phänomenologisch-kritische[n] Destruktion", so Heidegger, worin die eigentlichen Motive des Philosophierens liegen, um getreu der phänomenologischen Maxime „zu den Sachen selbst" vordringen zu können und „die eigene faktische Situation immer ursprünglicher zu vollziehen und im Vollzug zur Genuität vorzubereiten" (GA 59, 30).

Radikalisierung des ursprungswissenschaftlichen Projekts

Die Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* versteht Heidegger als exemplifizierten Ausdruck der postulierten Unabdingbarkeit, im Hinblick auf die unterschiedlichen methodischen Vorgehensweisen der einzelnen philosophischen Strömungen eine radikale Haltung zu entwickeln, welche von der Bereitschaft zur Absage an alle nicht ursprünglich motivierten Zugangsweisen gekennzeichnet sein müsse. Um als Ursprungswissenschaft auftreten zu können, sei von der Philosophie demnach mehr gefordert als die Freilegung der vortheoretischen Sphäre und die Einübung in ein intuitiv-hermeneutisches Fragen. Im Rahmen einer „radikale[n] Neufundierung" sei aufzuweisen,

[127] vgl. GA 59, 26f. Zudem finden sich im Hinblick auf Heideggers Überlegungen zu möglichen Zugangsweisen zum Vollzugsmoment innerhalb der faktischen Selbstwelterfahrung zahlreiche Anlehnungen an Bergson (vgl. GA 59, 80ff). Wir werden hierauf weiter unten zurückkommen.

„wie sich das Philosophieren selbst im Gegenhalt zur wissenschaftlich-theoretischen Sacheinstellung ursprungsmäßig, nicht klassenmäßig, bestimmt" (GA 59, 8), und inwieweit die Tendenzen, welche die zeitgenössischen philosophischen Strömungen dominierten, ursprungsmäßig motiviert seien. Weil und insofern Philosophie ursprüngliches Verhalten sei und aus dem menschlichen Leben selbst entspringe, gelte es, in der Bereitschaft zu einem „Freiwerden-wollen von einer unechten, nichtursprünglich zugeeigneten Tradition" (GA 59, 5) radikal mit allen Aneignungsversuchen des Lebensphänomens zu brechen, welche ihren Ausgang nicht bei der originären faktischen Lebenserfahrung nehmen.

Im Zuge der Durchführung eines solchen Projekts entwickelt Heidegger einen Begriff von Phänomenologie, der sich deutlich von dem der *reinen Phänomenologie* Husserls absetzt. Stärker noch als in den vorherigen Vorlesungen, akzentuiert Heidegger mit dem konkreten Vollzug und dem der faktisch vorfindlichen Bedeutsamkeiten das Moment des Verstehens im menschlichen Leben, dessen konstitutive Rolle für den Lebensvollzug es herauszustellen gelte. Die Involviertheit des faktischen Lebens in die begegnende Lebendigkeit dürfe nicht als methodisches Hindernis für die Philosophie betrachtet werden, sondern habe ganz im Gegenteil zum Ausgangspunkt der philosophischen Ursprungsproblematik zu werden.
Weite Teile der zeitgenössischen Strömungen seien hingegen von einem theoriegeleiteten Erkenntnisinteresse bestimmt, das aufgrund der „Vorherrschaft des Theoretischen" die Ursprünglichkeit des philosophischen Verhaltens nicht sehe und damit das eigentliche Anliegen der Philosophie als Wissenschaft vom Leben verkenne. „Zugleich wird damit demonstriert, wie alle Philosophie aus dem bloßen Hinterher und Nachher im Grunde unfruchtbar und lediglich eine Beschäftigung für Gelehrte wird" (GA 59, 24). Weil das theoretische Verhalten nicht die ursprüngliche Zugangsweise zum Phänomen Leben sei, dürfe auch die Philosophie nicht theoretisches Verhalten sein, wenn sie sich als Ursprungswissenschaft wolle verstehen können.

Was aber verbleibt der Phänomenologie an Möglichkeiten, um die Ursprünglichkeit des faktischen Lebens und das Entspringen der Philosophie aus ihr verständlich zu machen? Wie kann sie unter Vermeidung der Zuhilfenahme theoretischer Ordnungsrahmen und Vorgehensweisen einen Beitrag dazu leisten, menschliches Leben als solches nicht nur zu betrachten, sondern gleichsam zu gewinnen? Wo muss die Destruktion mit ihrem Fragen und mit dem Abbauen von verzerrten Perspektiven ansetzen, um einen unverstellten Blick auf das Lebensphänomen möglich zu machen? Und wie kann das avisierte Projekt einer phänomenologischen Destruktion der Gefahr entgegenwirken, in Anbetracht ihres radikalen und umfassenden Anspruchs der Neufundierung der Philosophie letztlich nichts anderes als, so Heidegger wörtlich, „das verdächtige Anzeichen einer mechanisierten Übersteigerung der Reflexion" (GA 59, 6) zu sein?
Heidegger bezeichnet es als eines der wichtigsten Anliegen der in Angriff zu nehmenden phänomenologischen Destruktion, angesichts der omnipräsenten Theorielastigkeit der zeitgenössischen philosophischen Strömungen zunächst ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass deren Fragestellungen einer unechten Motivation entstammten, welche im Lebensvollzug selbst nicht existent seien. Der faktische Lebensvollzug sei als eigentlicher Ursprung nicht nur des Lebens, sondern auch und vor allem der Philosophie kenntlich zu

machen, und das könne nur dergestalt geschehen, dass der faktische Vollzug als originäre Problemsphäre und damit Urgrund aller philosophischen Problematik überhaupt zur Abhebung komme. Die Vorlesung versteht sich daher nicht in erster Linie als deskriptive Explikation der Grundcharaktere des faktischen Lebensvollzugs, wie das in weiten Teilen für *Die Idee der Philosophie* (GA 56/57) und die *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58) gilt, sondern ist als prinzipieller Beitrag zu einer phänomenologischen ‚Theorie der philosophischen Begriffsbildung' anzusehen, wie es im Untertitel der Vorlesung heißt.
Eine *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* kann Heidegger zufolge nur dann gewinnbringend betrieben werden, wenn sie in ihrem Fragen nach den Ausdrucks-charakteren des faktischen Lebens die ihnen zugrunde liegenden Begrifflichkeiten kritisch hinterfragt und radikal auf ihre Ursprünglichkeit hin überprüft. Die Phänomenologie dürfe sich nicht zur reinen Reflexionswissenschaft entwickeln, sondern müsse ihre Methodik zum Einsatz bringen, um zunächst einmal die Begrifflichkeiten kritisch zu hinterfragen, die sie verwende, damit gezeigt werden könne, dass ihr Motiv genuin mit der Faktizität des menschlichen Lebens verknüpft sei.

Wir werden im folgenden zunächst auf Heideggers Kennzeichnung des Anliegens einer sich am Vollzugsmoment orientierenden Phänomenologie eingehen, und dabei das grundsätzliche Problem der sprachlichen Annäherung an die erfahrene Lebendigkeit des Lebensvollzugs, das auch Bergson beschreibt, näher behandeln. Hierbei wird das Ausmaß der Dependenz sprachlicher Ausdruckmittel von räumlich-ausgedehnten Vorstellungen im Vordergrund stehen. Im Anschluss wird die Problematik des Anlegens wissenschaft-licher Ordnungsrahmen aufgegriffen, welcher ebenfalls eine zentrale Bedeutung in der Philosophie Bergsons zukommt. Nicht zuletzt Verweise Heideggers auf Bergson zu beiden Fragestellungen in der Vorlesung zeigen, dass die Auseinandersetzung mit ihm gewissermaßen im doppelten Wortsinne von Lebendigkeit gekennzeichnet bleibt.

7.1 Die Vollzugsfrage

Phänomenologie als ‚Wieder-Vordringen' zur Idee der Philosophie

Im Zusammenhang der Überlegungen zur Neukonzeption der Phänomenologie als vortheoretischer Ursprungswissenschaft hat Heidegger in den vorangehenden Vorlesungen herausgestellt, dass der Freilegung ihres eigentlichen Untersuchungsfeldes in Abgrenzung zu theoretischen Ausdruckszusammenhängen entscheidende Bedeutung zukommt. Anders als die theoretisch-wissenschaftliche Betrachtung, soll die Phänomenologie eine Methodik und Begrifflichkeit entwickeln, die das konkrete Vollzugsmoment der faktischen Lebenserfahrung berücksichtigt, indem sie in deren Anwendung dem vorfindlichen Bedeutsamkeitscharakter des Lebens verpflichtet bleibt.
Phänomenologische Forschung soll demnach in der Ausbildung ihrer Begrifflichkeit die konkreten Lebensphänomene selbst zu bewahren versuchen, um deren originäre Lebendigkeit unangetastet zu lassen, weil sie andernfalls einer ‚Entlebung' Vorschub

leiste.[128] Daher sei im Rahmen einer Theorie der Begriffsbildung zu klären, „ob der Begriff eine zentrale Stellung in der Philosophie hat; und dann ganz prinzipiell, ob es überhaupt Sinn hat, in der Philosophie von Begriffen zu sprechen". Wenn nämlich die vorherrschenden Begrifflichkeiten, so Heidegger, inkongruent zu den erlebten und sich im Vollzug zeigenden Phänomenen sind, lässt sich solchermaßen aufzeigen, ob und inwieweit jene „die Grundstruktur der Gegenständlichkeit der Philosophie ausmachen oder sie auch nur tangieren können" (GA 59, 8).
Wenn die phänomenologische Extrapolation eine solche grundsätzliche Inkongruenz zu demonstrieren imstande sei, beinhalte dies für die ursprungswissenschaftliche Forschung die Möglichkeit, ihren eigenen methodischen Vorrang darzutun, um auf diese Weise „erneut zur Idee der Philosophie vorzudringen". Dabei sei freilich nicht intendiert, „durch eine lediglich strengere Fassung oder Abänderung des Sinnes einiger Grundbegriffe des Problemschemas eine neue Lösung vorzuschlagen" (GA 59, 28). Vielmehr gehe es darum, durch die Herausstellung des Vollzugsmoments im faktischen Leben „die Philosophie zu sich selbst aus der Entäußerung zurückzuführen" (GA 59, 29). Dies könne einzig durch die methodische Transponierung des genuinen Vollzugsmoments im faktisch verstehenden Lebensvollzug geleistet werden.

Heidegger und Bergsons These von der ‚Verräumlichung' des Denkens

Somit sieht Heidegger das Projekt einer vortheoretischen Ursprungswissenschaft mit einem prinzipiellen Problem konfrontiert, da nicht nur eine radikale Revision der philosophischen Begrifflichkeit gefordert sei, sondern sich die Frage stelle, inwieweit überhaupt ein Erfassen des vortheoretischen Erlebens durch die Philosophie geleistet werden könne. Das entscheidende Argument, das Heidegger in diesem Zusammenhang anführt, stammt dabei von Bergson her, auf den sich im Text in diesem Zusammenhang ein expliziter Hinweis findet.[129]
Einer von Bergsons Haupteinwänden gegen zahlreiche traditionelle Ansätze zur Erforschung des Erlebnisproblems lautet, wie oben dargestellt, dass die Sprache eines der wesentlichen Hindernisse im Hinblick auf eine authentische Erfassung des tatsächlichen Erlebens darstelle. Aufgrund einer evolutionsgeschichtlich und durch Praktikabilität manifestierten Gewohnheit bedienten wir uns stets einer Ontologie des Raumes, um individuelle Erlebnisse zu kommunizieren, welche jedoch dem genuinen Charakter des inneren Erlebens wesensmäßig nicht zukomme.

[128] Das Problem der „Entlebung" der Selbstwelterfahrung durch theoretisch-wissenschaftliche Betrachtungsweisen des Phänomens thematisiert Heidegger bereits in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie*. Im Text heißt es dort: „All die reichen Bezüge zur Selbstwelt sind unterbrochen: im wissenschaftlichen Ausdruckszusammenhang ist das lebendige, fließende Leben ‚irgendwie' erstarrt [oder steht in einer ganz anderen Form des Lebens]. Faktische Lebenswelten gehen in den wissenschaftlichen Bekundungszusammenhang ein, verlieren aber doch gerade das spezifisch Lebendige und treten aus den Möglichkeiten heraus, um- und selbstweltlich zugänglich zu werden. *Lebenswelten werden durch die Wissenschaft in eine Tendenz der Entlebung genommen* und damit das faktische Leben gerade der eigentlichen lebendigen Möglichkeit seines faktischen lebendigen Vollzugs beraubt" (GA 58, 77f).
[129] Heidegger verweist in der Vorlesung auf Bergsons Monographie *Zeit und Freiheit* aus dem Jahre 1889, worin Bergson wichtige Argumente gegen die Verwendung sogenannter ‚verräumlichter' Ontologien im Bemühen um eine Annäherung an das Erleben der inneren Dauer des Individuums entwickelt (vgl. GA 59, 26).

Diese Orientierung an räumlichen Vorstellungen attestiert Bergson durch umfangreiche Betrachtungen nicht nur dem individuellen Umgang mit erlebter Faktizität und dem inneren Zeiterleben der Dauer im Unterschied zur objektiven physikalischen Zeit, sondern weist sie auch innerhalb der zeitgenössischen Wissenschaftslandschaft nach.[130] Die von uns verwendeten Begriffe entstammten einem Denken, das auf der Grundlage räumlicher Vorstellungen insofern basiere, als es sich des artifiziellen Hilfsmittels der Vorstellung der Ausgedehntheit bediene, um innere Vorgänge kommunizierbar zu machen. Deutlichster Ausdruck dieser von Bergson als solcher apostrophierten ‚Gewohnheit' sei die Fiktion der Zeit als einer Linie, auf der sich einzelne Vorfälle und Erlebnisse skalieren lassen.

Im allgemeinen sei die menschliche Sprache aufgrund ihrer Funktion des Austauschs von Informationen wesentlich „auf die Außenwelt [...] und ihre praktische, verstandesmäßig technische Beherrschung" (GA 59, 26) zugeschnitten, wie Heidegger Bergson referierend ausführt. Erkenntnisse über die umgebende Welt lassen sich mithin zumindest partiell als Mittel zum Zweck des situativen Arrangements mit vorfindlicher Faktizität bezeichnen. Weil aber jede Erkenntnis des sprachlichen Ausdrucks bedarf, wohne postulierten Erkenntnissen notwendig jene Ontologie des Raumes inne, so dass auch philosophische Aussagen gleichsam ein ontologisches Defizit aufweisen, indem sie die fundamentale Divergenz zwischen inneren und äußeren Vorgängen bereits qua Begrifflichkeit eliminieren. „Zur Theoretisierung überhaupt kommt die besondere Unangemessenheit des Begrifflichen als eines Auseinander räumlicher Art gegenüber der Unräumlichkeit des Seelischen" (GA 59, 27).
Ist dem aber so, impliziert das für die Fragestellung nach Erfassungsmöglichkeiten des Erlebnisphänomens weitreichende Folgen. Wenn sich durch die Sprache ein prinzipielles Hindernis für die Annäherung an das innere Erleben des Individuums stellt, ist jeder Versuch der sprachlichen Fixierung zum Scheitern verurteilt, weil eine unüberwindliche Barriere zwischen der Unmittelbarkeit des Erlebens und allen kommunizierbaren Darstellungsmöglichkeiten seiner besteht. Wenn das, was ich in Unmittelbarkeit erfahre, sich der Kommunizierbarkeit zur Gänze entzieht, da der sprachliche Ausdruck auf einer divergierenden Ontologie basiert, bedeutet das für die Suche nach einem Zugang zum vortheoretischen inneren Erleben notwendig, auf herkömmliche sprachliche Muster verzichten zu müssen.
Die spezifische Lebendigkeit des inneren Erlebens, welche Bergson zufolge am deutlichsten in der Erfahrung der Dauer als der ursprünglichen inneren Zeiterfahrung Niederschlag findet, kann demnach mit konventionellen Begrifflichkeiten nicht umfasst werden, weil diese sich der Vorstellung der Ausgedehntheit bedient. Aufgrund der Verwendung einer verräumlichten Begrifflichkeit zum Zwecke der Annäherung an das theoriefreie innere Erleben führe uns die Sprache gleichsam immer aus dem Erlebnisphänomen heraus, indem es zwangsläufig in eine differierende Perspektive gerückt werde.

[130] Es ist in erster Linie die naturalistisch ausgerichtete moderne Psychologie, mit der Bergson sich ausführlich auseinandersetzt, wobei in *Zeit und Freiheit* vor allem die Psychophysik nach Fechner Gegenstand einer kritischen Darstellung und Interpretation ist (vgl. ZF, 47ff). Als ursächlich für die Omnipräsenz räumlicher Vorstellungen innerhalb des wissenschaftlichen Kontextes betrachtet Bergson letztlich die Verwurzelung der Ontologie der modernen Naturwissenschaften in der eleatischen Seinsmetaphysik.

In Heideggers Terminologie formuliert, unterscheidet sich der Bekundungszusammenhang des vortheoretischen Erlebens fundamental von dem der theoretisch-wissenschaftlichen Betrachtung, und kann folglich nicht als adäquater Zugangsweg in Betracht kommen.
Gleichwohl sei, so Heidegger, der von Bergson vorgenommenen Trennung beider Sphären das Problem immanent, dass dadurch innerhalb der philosophischen Forschung eine „sogenannte Irrationalität des Lebens" (GA 59, 27) postuliert werde, woraus er die bereits erwähnte Tendenz zum dialektischen Denken erwachsen sieht, die in der zeitgenössischen Transzendentalphilosophie manifest werde. Von einem dergestaltigen Vorgehen gelte es ausdrücklich Abstand zu nehmen, da solchermaßen die Idee der Philosophie als „universale, den Reichtum der Gestalten wahrhaft in sich einende und aufhebende absolute philosophische Erkenntnis" (GA 59, 28) implementiert werde, die jedoch einen echten philosophischen Zugang zum Vollzugsmoment des Lebens verhindere.

Heidegger betrachtet die von Bergson beschriebene prinzipielle sprachliche Barriere zur Annäherung an das innere Erleben nicht als das eigentliche Problem, mit dem sich die Ursprungswissenschaft konfrontiert sieht, obgleich nicht zuletzt in der zunehmenden Schaffung von Neologismen durch Heidegger zum Ausdruck kommt, dass er im Zuge seiner Neukonzeption der Phänomenologie als Wissenschaft vom faktischen Leben auch diesbezüglich noch zentrale Aufgaben gestellt sieht.[131]
Jedoch betont er eine andere Schwierigkeit, die mit dem Begriff des „Ordnungszusammenhang[s]" (GA 59, 147) einen weiteren zentralen Gedanken Bergsons aufgreift, und stellt im Zuge der Explikation des Vollzugszusammenhangs des faktischen Lebens dessen prinzipiell von theoretischen Vorstellungen verschiedenen Charakter heraus. Ebenso wie Bergson verortet Heidegger in der Bewusstseinsforschung eine Tendenz zum Anlegen von theoretischen Ordnungsrahmen, die allerdings das tatsächliche Erleben des Individuums nicht zureichend wiederzugeben imstande seien.[132] Um die Motivation Heideggers für die Durchführung einer phänomenologischen Destruktion deutlich zu machen, wird daher nun zunächst auf den Begriff des Ordnungsrahmens näher einzugehen sein.

Die Inadäquatheit von Ordnungsrahmen im Hinblick auf das Vollzugsmoment

Die zeitgenössischen philosophischen Behandlungsweisen des Lebensphänomens sieht Heidegger daran kranken, dass sie dieses qua ontologischer Annahmen und methodischer Grundsätze zu einem Sachzusammenhang stilisierten und damit seiner ursprünglichen Erfahrungsweise entkleideten. Dadurch werde das Vollzugsmoment seines

[131] Die Forderung Heideggers nach der Schaffung einer neuen Begrifflichkeit innerhalb der philosophischen Forschung ist wesentlich motiviert durch sein Anliegen, mit dem Phänomen des Historischen den Frageansatz der Phänomenologie zu erweitern, wie aus verschiedenen Bemerkungen zur Philosophie Diltheys hervorgeht. So heißt es etwa in der *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*: „Dilthey versuchte nun, seine Psychologie mit den phänomenologischen Ergebnissen der ‚Logischen Untersuchungen' [Husserls; V.T.] in Einklang zu bringen. Aber er scheute sich ständig, eine neue Begrifflichkeit einzuführen. So wird bei ihm durch diese mehr äußerliche Übernahme Husserlscher Gedanken eigentlich nichts gefördert" (GA 59, 162). Im Zuge der anschließenden Vorlesungen wird Heidegger zahlreiche weitere Neologismen einführen.
[132] vgl. etwa ZF, 79ff.

Wesensmerkmals der erfahrenen Lebendigkeit beraubt. „Vollzug und Vollziehen ist ein Geschehen. Erlebniszusammenhänge vollziehen sich“ (GA 59, 147). Was originär vortheoretisch erfahren wird, bedürfe keiner wie auch immer gearteten reflexiven Vergewisserung, um als zugehörig zur individuell erlebten Wirklichkeit empfunden zu werden, weil die Bedeutsamkeit des Lebenszusammenhangs in diesem selbst lebendig sei. Dabei sei die spezifische Lebendigkeit des Vollzugs in seinem Dahinströmen ein ebenso vertrautes wie rätselhaftes Phänomen, das sich der sprachlichen Fixierung zu entziehen scheine.

Jeder wissenschaftliche Zugang sieht sich folglich grundsätzlich mit der Schwierigkeit konfrontiert, im Bemühen um das Gewinnen von Aussagen über den faktischen Erlebnisstrom diesen in irgendeiner Weise für eine bestimmte Perspektive gewissermaßen handhabbar zu machen. Die empirischen Disziplinen wie die moderne Psychologie bedienen sich der Operationalisierung, um auf ihrer Grundlage zu Erkenntnissen zu gelangen. Mittels Definitionen und Quantifizierung wird es dergestalt möglich, ein Phänomen wie die fließende Zuständlichkeit des inneren Erlebens approximativ zu objektivieren, worin letztlich nichts anderes als eine pragmatische Transponierung eines methodischen Grundproblems zu sehen ist.[133]

Dieser Vorgehensweise hält Heidegger den Einwand entgegen, dass dadurch ein „Ordnungszusammenhang“ oktroyiert werde, der sich grundlegend vom genuinen Vollzugszusammenhang unterscheide. Zwar gelinge es auf diese Weise, einzelne Aspekte zu beleuchten und bestimmte Regelmäßigkeiten zu erfassen, doch zeige sich gerade in einem solchen wissenschaftlichen Anspruch das prinzipielle Verkennen des Vollzugsmoments. Indem die Psychologie Erlebniselemente isoliert betrachte und auf die Objektivierung ihrer Forschungsergebnisse ziele, ordne sie jedes Erlebnis in einen objektiven Zusammenhang ein, der jedoch dem vortheoretischen Erleben diametral entgegenstehe. „Es braucht dazu kein objektiver Naturzusammenhang da zu sein. In der Umwelt und der zeitlichen Folge des umweltlichen Geschehens kommen Erlebnisse vor“ (GA 59, 147).

Die Ursprünglichkeit des Erlebens gehe verloren, wenn sie unter die Perspektive eines Ordnungsrahmens genommen werde, da jedes Anlegen eines Ordnungsrahmens Erlebnisse zu aneinandergereihten Vorkommnissen innerhalb eines vergegenständlichten Bewusstseins degradiere. Weil dadurch „der Sinn des Vollzugs theoretisch objektiviert“ (GA 59, 147) werde, sei ein radikaler Verzicht auf jede Tendenz zu leisten, die das Vollzugsmoment seines Wesensmerkmals der buchstäblichen Nicht-Feststellbarkeit beraube. Aussagen über den faktischen Vollzug sind für Heidegger insofern nur aus diesem selbst möglich, nicht jedoch als theoretisch fest-stellende.

[133] Zur Illustration mag ein Beispiel aus der psychologischen Forschung des späten 20. Jahrhunderts dienen. Wenn etwa im Dienste einer Operationalisierung des Bewusstseinsphänomens der Übergang von Schlafzeiten zu Wachzeiten zur Untersuchung gestellt ist, kann durch die Messung von Gehirnstrommustern im Hippothalamus erforscht werden, in welchem (mathematischen) Maß die neuronale Aktivität in beiden Zuständen divergiert. Hierzu sind freilich in einem ersten Schritt die Zustände „Schlaf“ und „normales Wachbewusstsein“ zu definieren. Ferner gilt es Gütekriterien wie Validität und Reliabilität zu beachten. Auf der Basis eines solchen Vorgehens lässt sich ein Erkenntnisfortschritt destillieren, der jedoch immer von der Adäquatheit des Operationalisierungsdesigns abhängig bleibt.

Eine Objektivierung des Vollzugs qua Ordnungsrahmen sei gleichwohl nicht nur in Gestalt naturalistischer Ontologien zu konstatieren, sondern eine Tendenz, die auch innerhalb der Philosophie zutage trete. Die entscheidende Fehlannahme bestehe darin, dass generell durch das Anlegen von Ordnungsrahmen das Lebensphänomen in einen Kontext gerückt werde, der es als etwas in der Welt Vorkommendes auffasse. Der konkrete Lebensvollzug werde als etwas betrachtet, das sich prinzipiell durch Kategorisierungen erfassen lasse. So stelle auch die Vorstellung eines Erlebnisses als ‚einem Ich zugehörig' bereits eine ordnende Kategorisierung dar. „Auch die Ichzugehörigkeit ist ein bestimmter Ordnungszusammenhang" (GA 59, 147). Phänomenologische Forschung könne hingegen nur sinnvoll betrieben werden, wenn sie von jedweder Ordnungstendenz Abstand nehme und sich in ihrem forschenden Vollzug allein den sich zeigenden konkreten Phänomenen widme.
Die faktische Lebenserfahrung differiert, so Heidegger, insofern fundamental von der wissenschaftlichen Betrachtung, als es in ihr keine vorkommenden Dinge oder eine theoretische Gegenständlichkeit gibt, sondern vortheoretisch erfahrene Bedeutsamkeitszusammenhänge, die sich in konkreten Situationen artikulieren. Jeder Versuch ihrer sprichwörtlichen Ein-Ordnung verkennt demnach die sich ursprünglich zeigende Vollzugsgestalt der vortheoretischen Selbstwelterfahrung. Nur im Vollzug selbst sei die Lebendigkeit existent, und nur im Vollzug selbst könne sie zugänglich gemacht werden. „Sobald Vollzug als Vorkommen in einem Ordnungsbezug gefaßt wird, ist der eigentliche Sinn des Vollzugsmäßigen von vornherein ausgeschaltet" (GA 59, 148).

Bedeutsamkeit und Ordnungszusammenhang

Der Problematik des Anlegens von Ordnungsrahmen in der Philosophie liegen Überlegungen Heideggers aus der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* des vorherigen Semesters zugrunde, durch die deutlich wird, dass wichtige Impulse für das Projekt der phänomenologischen Destruktion von Bergson herstammen. Vor dem Hintergrund der Explikation des faktischen Erfahrens weist Heidegger bereits dort darauf hin, dass in der originär erfahrenen Lebenswirklichkeit „nicht psychische Vorgänge oder so etwas als Geschehenszusammenhänge der objektiven Zeit gegenständlich" werden, sondern stets Bedeutsamkeitszusammenhänge im „*'Als der Bedeutsamkeit'*, das notwendig immer situationsentwachsenenes, historisches ist" (GA 58, 114). Was in der Selbstwelterfahrung begegne, seien nicht Sachverhalte, sondern „Bedeutsamkeitsgehalte in ihrem durch ihren Faktizitätssinn gestifteten historischen Zusammenhang" (GA 58, 112), die es phänomenologisch unverstellt zur Abhebung zu bringen gelte.
Der ursprüngliche Lebensvollzug kann, so Heidegger, nur dann ursprungswissenschaftlich zugänglich gemacht werden, wenn die phänomenologische Explikation dessen Wesensmomente unangetastet lässt und das *Wie* des Vollzugs in den Vordergrund rückt. Weil im konkreten Vollzug stets Wie-Gehalte und nicht gegenständliche Was-Gehalte begegneten, müsse die vortheoretische Ursprungswissenschaft dem dadurch Rechnung tragen, dass sie sich selbst als ein Wie begreife, das von der methodischen Okkupation des Phänomens in Gestalt eines vergegenständlichenden und ordnenden Vorgehens absehe. Bedeutsamkeitsverhalte dürfen Heidegger zufolge nicht einer Ordnungstendenz unterworfen werden, die ihnen wesensmäßig nicht zukomme. „Im Bedeutsamkeitszusammenhang ist keine Ordnung im Sinne der besonderen Ordnung der Gesetzlichkeit der

Sachgehalte gegenständlich erfahren“ (GA 59, 112).[134] Die phänomenologische Forschung habe sich demzufolge jeglicher Oktroyierung künstlicher Ordnungsvorstellungen zu enthalten, damit der ursprünglich erfahrene Lebensvollzug in genuiner Weise erforscht werden könne.

Für den Fortgang des Projekts einer vortheoretischen Ursprungswissenschaft birgt das weitreichende Implikationen. Heidegger ist durch die Überlegungen der zurückliegenden Semester in der *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* an einem Punkt angelangt, der ihn die Adäquatheit der phänomenologischen Methode insofern in Zweifel ziehen lässt, als er deren eigenen „Vorgriff“ (GA 59, 35) kritisch beleuchtet.[135] Wenn die Phänomenologie sich als Wissenschaft vom faktischen Leben verstehen wolle, so müsse sie im Vollzug ihrer selbst ihr ursprüngliches Entspringen aus dem faktischen Leben erweisen.
Heidegger sieht es als unabdingbar an, auch die Vorgriffsgebundenheit der Phänomenologie radikal zu hinterfragen, um solchermaßen aufweisen zu können, ob und inwieweit sie selbst ursprünglich motiviert ist. Die echte „phänomenologische Grundhaltung“ könne nicht gewonnen werden, „ohne einen radikalen Begriff von Philosophie zu haben“, so dass es in diese gleichsam hineinzukommen gelte. Nur auf diese Weise sei ein Neuanfang möglich, der sich dem Phänomen der faktischen Lebenserfahrung verpflichtet wisse. „Es ist hoffnungslos, auch nur beginnen zu wollen, solide und angemessene Fundamente zu legen, wenn der Bauplan fehlt“ (GA 59, 31f).
Ein solcher ‚Bauplan’ ist freilich nicht im Sinne einer inhaltlichen Vorgabe zu verstehen, sondern ganz im Gegenteil als Umschreibung der von Heidegger konstatierten Notwendigkeit, zunächst einmal die Fundamente freizulegen, auf denen die Phänomenologie ruht. Fernab von jeglichen erkenntnistheoretischen Vorgriffen und insbesondere von nicht ursprünglich motivierten Ordnungsvorstellungen will Heidegger phänomenologisch „in die Situation des Verfolgs der Vorzeichnungen, des Vollzugs des Vorgriffs und damit

---

[134] In einer offenbar zur späteren Ausarbeitung vorgesehenen Fußnote des Vorlesungsmanuskripts heißt es in diesem Zusammenhang unter Bezugnahme auf Bergson weiter: „’Unordnung’ = Abwesenheit von Ordnung (einer bestimmten Ordnung, Ungewißheit der theoretischen Ordnung (Bergson)) in der faktischen Lebenserfahrung bezüglich des Stils (einschlußweise wohl!!)“ (GA 59, 112).
Der Verweis auf Bergson rekurriert auf dessen These von der „Eigengesetzlichkeit des Psychischen“, die sich fundamental vom naturalistischen Gesetzesbegriff unterscheide. Die Eigengeartetheit des inneren Erlebens sei, so Bergson, durch externe Zugangsweisen nicht zu erfassen, weil wir dadurch inadäquate Parameter und Ordnungsvorstellungen anlegten, die ihm wesensmäßig nicht zugehörig seien. Es stelle sich jedoch die grundsätzliche Frage, inwieweit die innere erlebte Wirklichkeit insbesondere durch auf naturalistischen Ontologien basierende Ordnungsvorstellungen überhaupt erfasst werden könne. So heißt es etwa in dem Aufsatz *Das Mögliche und das Wirkliche:* „Die Unordnung ist ganz einfach die Ordnung, die wir nicht suchen“ (DSW, 118). Die qua Ontologie der naturwissenschaftlich ausgerichteten Disziplinen evozierte Ordnung ist demnach nur *eine* mögliche Ordnung unter mehreren potentiellen anderen.
[135] vgl. zum Begriff des Vorgriffs, der auch in der Folgezeit von wichtiger Bedeutung für die Philosophie Heideggers ist (vgl. etwa SZ, 148ff), Gadamers Ausführungen zum hermeneutischen Zirkel und der Vorstruktur des Verstehens. Im Rahmen seiner Heidegger-Interpretation entwickelt Gadamer den Begriff des *Vorurteils* und kennzeichnet dieses als grundlegende Bedingung des Verstehens. „Es bedarf einer grundsätzlichen Rehabilitierung des Begriffs des Vorurteils und einer Anerkennung dessen, daß es legitime Vorurteile gibt, wenn man der endlich-geschichtlichen Seinsweise des Menschen gerecht werden will“ (H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Tübingen ^{2}1993. S.281).

der Grunderfahrung“ (GA 59, 35) eindringen, und dabei einen Abbau aller das faktische Lebensphänomen missdeutenden Ansätze vornehmen.

Heidegger fordert eine Radikalität des Projektes ein, die sich konsequent an der faktischen Lebenserfahrung orientieren soll, um solchermaßen ein lebendiges Verstehen des Vollzugs möglich zu machen. „Daß ein solcher Versuch - von den gegenwärtigen Denkgewohnheiten aus - reichen Missverständnissen ausgesetzt ist, darf nicht verwundern; es wäre auch vergeblich, sie auf geradem Weg von vornherein zu beseitigen.“ In erklärter Opposition zu allen Ansätzen, die Heidegger als ‚nicht ursprünglich motiviert’ kennzeichnet, soll die ursprüngliche Situation des Vollzugs freigelegt und zugänglich gemacht werden. „Alles Geistige bedarf der *vollzugsmäßigen Aneignung*. Dem Philosophieren - so wie ich seine Aufgabe verstehe - steht es nur zu, *aufmerksam zu machen* [...] in der *Strenge,* die von der Aufgabe und dem Ziel des Aufmerksam-machens vorgezeichnet ist“ (GA 59, 188). Ein solches Aufmerksam-machen zu leisten, ist das vorrangige Ziel, dem die phänomenologische Destruktion sich widmet.

7.2 Die phänomenologische Destruktion

Philosophie als Element der faktischen Lebenserfahrung

Die Realisierbarkeit des Projekt einer phänomenologischen Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben ist für Heidegger durch die Arbeiten an einer Theorie der philosophischen Begriffsbildung fraglich geworden, weil die Versuche zur Freilegung der vortheoretischen Sphäre zu prinzipiellen Schwierigkeiten im Hinblick auf den phänomenologischen Vorgriff geführt haben. Dabei hatte sich die Gebundenheit der Explikation an inadäquate Ordnungsrahmen und Begrifflichkeiten als eines der entscheidenden Hindernisse erwiesen.
An die Stelle des eher konstruktiven und eklektizistischen Vorgehens der Vorlesungen der vorausgegangenen Semester tritt in der *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* nunmehr die „phänomenologische Destruktion“ (GA 59, 29), welche Heidegger als konkreten Vollzug der philosophischen „Grunderfahrung“ (GA 59, 35) versteht. Es ist ihm um eine radikale Neufundierung der Phänomenologie zu tun, welche er als unerlässlich betrachtet, um die Unzulänglichkeiten der zeitgenössischen Strömungen hinsichtlich ihrer Behandlung des Lebensphänomens aufzudecken, und ihnen mit einem eng an die faktische Lebenserfahrung gekoppelten Begriff von Phänomenologie ein ursprünglich motiviertes Konzept entgegenzustellen.
Dabei steht im Vordergrund der Gedanke, dass Philosophie als Wissenschaft vom Leben nicht nur möglichst unverstellt von diesem handeln soll, sondern dass sie als ursprüngliche Ausdrucksform des Lebens aufzuzeigen sei, „weil Philosophie nicht in allgemeinen abgezogenen Definitionen besteht, sondern immer ein Element der *faktischen Lebenserfahrung* ist“ (GA 59, 36). Um Ursprungswissenschaft sein zu können, sei sie zuvörderst als aus dem Leben selbst entspringend kenntlich zu machen.
Woher aber rührt der von Heidegger postulierte Zusammenhang zwischen faktischer Lebenserfahrung und Philosophie? Wie kann eine ursprüngliche Verbindung beider im

Leben selbst aufgewiesen werden? Gibt es gleichsam eine ursprüngliche philosophische Tendenz im Leben selbst? Kann die Phänomenologie eine derartige Tendenz im faktischen Leben aufzeigen? Und wie lässt sich ein solches Vorhaben methodisch umsetzen?
Im folgenden soll zunächst das von Heidegger durch die phänomenologische Destruktion avisierte Anliegen gekennzeichnet werden, indem sein Begriff der philosophischen Grunderfahrung erläutert wird. Dabei wird auf das Situationsphänomen des faktischen Verstehens näher einzugehen sein. Dem wird sich anschließen eine Auseinandersetzung mit den Einflüssen Husserls und Bergsons auf das Projekt, bei dem das Bedeutsamkeitsmoment des faktischen Vollzugs im Vordergrund stehen wird. Den Abschluss des Kapitels wird die Kennzeichnung der Radikalisierung von Heideggers Lebensbegriff durch die Verbindung mit dem Situationsphänomen bilden, welche er im Zusammenhang mit seiner Dilthey-Interpretation vornimmt.

Philosophische Grunderfahrung und lebendiges Verstehen: Das Situationsphänomen

Die phänomenologische Destruktion macht es sich Heidegger zufolge zur Aufgabe, Fragen nach dem Zusammenhang von Philosophie und faktischer Lebenserfahrung nicht apodiktisch beantworten zu wollen, sondern versteht sich als Vorgehensweise, durch welche „ein lebendiges Verstehen aus einer konkreten Situation" überhaupt erst möglich werde, weil sie als „Direktion auf ursprüngliche Sinnzusammenhänge" (GA 59, 179) fungiere. Sie ermögliche die Generierung der philosophischen Grunderfahrung, indem sie jenseits reflexiver Verhaltensweisen den Philosophierenden in die ursprüngliche Situation des Vollzugs bringe. Als originäres Vollzugsmoment des faktischen Lebens habe die phänomenologische Destruktion nicht wissenschaftstheoretischen Postulaten nachzukommen, sondern bringe als aus einem existenziellen Grundmotiv geschöpfte in die Situation des Philosophierens, welche anders als theoretisch motivierte Verhaltensweisen von Lebendigkeit und Verstehen gekennzeichnet sei.
Ausdrücklich weist Heidegger darauf hin, dass sich hinter dem Terminus der Destruktion nicht das Motiv einer destruktiven Interpretation einzelner zeitgenössischer philosophischer Konzeptionen verberge, sondern dass sie ganz im Gegenteil darauf ziele, verstellte Phänomene wieder sichtbar zu machen, und dabei die Wurzeln inadäquater wissenschaftlicher Herangehensweisen freizulegen. „Destruktion ist demnach kein kritisches Zerschlagen und Zertrümmern, sondern ein gerichteter Abbau", der den „noch nicht vollexplizierte[n] Zusammenhang von Bedeutung, Vorzeichnung, Situation, Vorgriff und Grunderfahrung" in prinzipieller Weise zu beleuchten versucht. Nur so könne ein Verständnis für die Motiviertheit der Philosophie aus der faktischen Lebenserfahrung geschaffen werden, welche erst durch die Bereitschaft zum radikalen Einlassen auf die Destruktion selbst deren „Notwendigkeit" (GA 59, 181) aufzuzeigen imstande sei.

Heidegger knüpft im Zusammenhang seiner Forderung nach der Durchführung einer phänomenologischen Destruktion an das Moment der Situation an, dem er bereits in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* vor dem Hintergrund des Begriffs der Kenntnisnahme Husserls eine ausführliche Betrachtung hat zukommen lassen.[136] Dabei

[136] vgl. oben S.73ff.

erwies sich die qua Kenntnisnahme generierte Situationsumbildung als das entscheidende Problem im Hinblick auf eine authentische Annäherung an das Lebensphänomen, weil das reflexive Verhalten grundsätzlich eine Distanz zum faktischen Erleben evoziere, welche schließlich in der theoretisch-wissenschaftlichen Einstellung ihren deutlichsten Niederschlag finde.
Durch die reflexive Einstellung ergebe sich die Gefahr, die sich stets in lebendiger Faktizität artikulierenden Sinnzusammenhänge des Lebensvollzugs in eine Perspektive zu rücken, die aufgrund ihrer theoretisch motivierten Tendenzen zwar durchaus Beiträge zur philosophischen Erkenntnis liefern könne, jedoch den sich darbietenden Phänomenen nicht gerecht werde. Phänomenologie dürfe sich nicht als „Überleitung und Vorbereitung theoretischer Sauberkeit und Begriffsbestimmung zu Erkenntniszwecken, auch nicht als ‚klare' (rationalistische) Erhellung der ‚übrigen Einstellungen'" verstehen, wie Heidegger unter expliziter Zurückweisung Husserls betont.[137] „Solche Mißverständnisse haben sich im Handumdrehen eingeschlichen, sobald man die Existenz vergißt" (GA 59, 185).
Insbesondere die erlebten Bedeutsamkeitszusammenhänge des faktischen Lebens drohten solchermaßen zu Sachzusammenhängen degradiert zu werden, welche sodann gleichsam als Material für eine reflexiv-distanzierte Betrachtung dienten. Im Zuge einer radikalen phänomenologischen Destruktion will Heidegger daher zunächst aufzeigen, „daß das Situationsphänomen an sich noch phänomenologisch zu wenig vertraut und in seiner prinzipiellen Bedeutung erfaßt ist". Ein echtes Verständnis des originären Situationsphänomens auf dem Wege der Destruktion überhaupt erst zu ermöglichen, lässt sich als eines der wichtigsten Anliegen des Projekts bezeichnen, da phänomenologische Forschung Heidegger zufolge erst dadurch buchstäblich *sinn*voll wird, dass „dieser Mangel" (GA 59, 34) der reflexiven Einstellung beseitigt wird.
Phänomenologie bedeute in diesem Sinne, im ursprünglichen Vollzug ihrer selbst als vortheoretische Einstellung ihre Zugehörigkeit zur faktischen Lebenserfahrung zu erweisen, indem sie diesseits von theoretischen Betrachtungsweisen verbleibe. Nur als lebendiges Verstehen aus einer konkreten Situation könne sie fruchtbar sein, so dass die phänomenologische Destruktion darauf abziele, die Situation eines solchen lebendigen Verstehens vorzubereiten.

Aus den Beilagen Heideggers zur Vorlesung ist ersichtlich, dass das Projekt der phänomenologischen Destruktion im Sommersemester 1920 teilweise noch im Stadium von Rudimenten befindlich ist. Die Vorlesung weist passagenweise skizzenhafte Vorzeichnungen einer konkreten Durchführung auf, ohne dabei auf einzelne von Heidegger durchaus gesehene Schwierigkeiten einer Umsetzung näher einzugehen. Gleichwohl ist die Bereitschaft zur Radikalität des Ansatzes unübersehbar: „Die folgende Charakterisierung der phänomenologischen Destruktion ist notwendig mangelhaft, weil längst nicht die Phänomene bestimmt oder auch nur gehoben sind, in deren Zusammenhang sie erst voll verständlich wird" (GA 59, 178).
Gefordert ist hierzu Heidegger zufolge zunächst eine umfassende phänomenologische Explikation der faktischen Lebenserfahrung, um auf deren Basis die philosophische

[137] Weiterhin heißt es in diesem Zusammenhang: „Destruktion ist also nicht Überleitung und Vorbereitung theoretischer Sauberkeit und Begriffsbestimmung zu Erkenntniszwecken, auch nicht als >klare< (rationalistische) Erhellung der >übrigen Einstellungen< - rationalistisch mißdeutete Echtheit (vgl. Husserl!)" (GA 58, 185).

Grunderfahrung überhaupt erst möglich zu machen und ihr eine ursprünglichere Vorgehensweise gegenüberzustellen.[138] Erst nach einem radikalen Abbau aller nicht-ursprünglichen Motive und Fragestellungen in der Philosophie könne demnach näher bestimmt werden, welche weitere Stoßrichtung und Aufgaben der phänomenologischen Destruktion zukommen. „Deshalb Destruktion nicht sekundär, sondern notwendig zugehörig zur Phänomenologie. Es wäre voreilig, sie jetzt schon in ihrer ganzen Tragweite und Ausmaß zu kennzeichnen" (GA 59, 186).
Im Vordergrund der destruierenden Explikation habe das Entspringen der Philosophie aus der menschlichen „Existenz" zu stehen, da nur in dieser selbst und ihrem konkreten Vollzug „Einheit und Mannigfaltigkeit des Sinnes" (GA 59, 35) verstehbar seien. So wie menschliches Leben sich im Vollzug selbst verstehe, müsse auch die Phänomenologie als Ursprungswissenschaft dieses in seiner Ursprünglichkeit zu verstehen sich bemühen, um als Wissenschaft vom Leben auftreten zu können. Einzig eine radikale Explikation des genuinen Sinnzusammenhanges des Lebens könne zu einem wirklichen Verstehen führen.

‚Phänomenologische Ursprungscharakteristik'

Die Explikation der „Vollzugsartikulierung" der Existenz nimmt Heidegger im Rahmen einer als solchen bezeichneten „phänomenologische[n] Ursprungscharakteristik" (GA 59, 66) vor, welche es sich zur Aufgabe macht, mit dem Vollzugsmoment das konstitutive Kennzeichen menschlichen Lebens ins Zentrum der Betrachtung zu rücken. Um den originären Vollzugssinn zur Abhebung bringen zu können, sei es erforderlich, mittels einer „Zurückführung auf die echten Sinnzusammenhänge [...] das Endgültige der phänomenologischen Aufgabe" herauszustellen. Daher sieht Heidegger die Destruktion in eine „phänomenologische Diiudication" münden, welche ein originäres Ursprungsverstehen zu ermöglichen prätendiere. Die Diiudication ziele auf „die Entscheidung über die genealogische Stelle, die dem Sinnzusammenhang vom Ursprung her gesehen zukommt" (GA 59, 74), indem sie den selbstweltlichen Vollzug in seiner genuinen Begegnisweise freilege.[139] Der Explikation des selbstweltlichen Dasein kommt dabei im hier betrachteten Kontext in dreierlei Hinsicht entscheidende Bedeutung zu.

---

[138] Heidegger verweist diesbezüglich auf die Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58) vom vorangehenden Semester. Dort heißt es in den Beilagen: „Man gibt dem Ausdruck >faktische Lebenserfahrung< einen erkenntnistheoretischen Sinn und der Feststellung eine entsprechende und für die Erkenntnistheorie gewiß nichtssagende Bedeutung. [...] Die Abweisung der besprochenen Abirrungen ist bei den heutigen Denkgewohnheiten aber schon richtig gezeigt, wenn auch noch gar nicht begründet. Das leistet nur eine ganz konkrete Explikation der faktischen Lebenserfahrung. (Vgl. Vorlesung über Grundprobleme der Phänomenologie, W.S. 1919/20 - der Bedeutsamkeitscharakter)" (GA 59, 182).

[139] Der dem Lateinischen entlehnte Terminus „Diiudication" lässt sich als bewusste Entscheidung im Sinne einer Bekräftigung übersetzen. Im Vorlesungstext heißt es bezüglich der phänomenologischen Diiudication: „Ursprünglich ist ein Vollzug, wenn er seinem Sinne nach als Vollzug eines genuin selbstweltlich zum mindesten mitgerichteten Bezugs immer aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein fordert, so zwar, daß diese Erneuerung und die in ihr liegende Erneuerungsnotwendigkeit' (Forderung) selbstweltliche Existenz mitausmacht" (GA 59, 75). Die Diiudication nimmt Heidegger anhand der im ersten Teil der Vorlesung extrapolierten sechs Bedeutungen von Geschichte vor (vgl. GA 59, 43ff). Sie ist der eigentlichen Destruktion vorangestellt.

Zum einen markiert die Betonung der Wichtigkeit des faktischen Vollzugs der Selbstwelt eine weitgehende Abwendung Heideggers von Husserls Begriff der reinen Phänomenologie insofern, als er dem Vollzug gegenüber der theoretisch-reflexiven Einstellung sowohl einen methodischen, als auch einen inhaltlichen Vorrang zuschreibt. Insbesondere Husserls Charakterisierung der Phänomenologie als „deskriptive Psychologie" habe nicht nur zu weitreichenden Missverständnissen im Hinblick auf das eigentliche Anliegen der Phänomenologie geführt, sondern sei überdies letztlich die konsequente Einordnung einer Disziplin, welche in ihrer von Husserl verfolgten Konzeption zur theoretischen Einstellung und bloßen „formalen Betrachtung" werde (GA 59, 63).[140]
Darüber hinaus sei der *reinen* Phänomenologie Husserls generell eine Perspektive immanent, die vom konkreten Lebensvollzug absehe, und durch die reflexive Methode einen unzureichenden Lebensbegriff zugrunde lege. Indem erlebte Faktizität als ‚Aktvollzug' aufgefasst werde, werde die Lebendigkeit des Vollzugsmoments eliminiert, da faktisch nicht Akte vollzogen werden, sondern Leben gelebt werde. „In der Sphäre der theoretischen Aktvollzüge handelt es sich nicht um einen konkreten Urteilsvollzug, sondern um das urteilende Bewußtsein überhaupt, die reine *Form* des Urteilens" (GA 59, 63). Ein solches reines Urteilen sei aber in erlebter Faktizität niemals vorfindlich, und dürfe folglich nicht zum Ausgangs- und Problempunkt der Philosophie als Wissenschaft vom faktischen Leben werden.

Zum zweiten entwickelt Heidegger grundlegende Argumente für eine Hinwendung zur Existenz vor dem Hintergrund der Notwendigkeit einer phänomenologischen Destruktion in Anschluss an Bergson, auf den sich im gesamten Vorlesungstext Verweise finden. Leitend für Explikation des Vollzugsmoments ist dabei die Frage, wie konkrete Existenz erfahren wird, bevor sie qua theoretischer Einstellung modifiziert werde, und welche Konstitutiva die phänomenologische Destruktion zu berücksichtigen habe, um eine wirkliche „Vollzugserneuerung" zu ermöglichen, „die aktuelles Dasein selbst *mitausmacht"* (GA 59, 80).

---

[140] So heißt es im Vorlesungsmanuskript Heideggers, die zeitgenössische Rezeption der Phänomenologie beruhe auf einem prinzipiellen Verkennen ihres Anliegens, für das gleichwohl Husserl selbst verantwortlich zeichne, indem er die Phänomenologie in der Einleitung zur ersten Auflage des Zweiten Bandes der *Logische Untersuchungen* [1901] als ‚deskriptive Psychologie' gekennzeichnet habe. Es werde ein folgenschweres Missverstehen des eigentlichen Anspruchs dadurch „begünstigt, daß die Phänomenologie als die Grundwissenschaft der Philosophie angesetzt und beansprucht wird" (GA 59, 30).
Die These Heideggers bezieht auf folgende Textpassage in der ersten Auflage, in der Husserl die Phänomenologie gegenüber der empirischen Psychologie abgrenzt: „Phänomenologie ist deskriptive Psychologie. Also ist die Erkenntniskritik im wesentlichen Psychologie oder mindestens nur auf dem Boden der Psychologie zu erbauen. Also ruht auch die reine Logik auf Psychologie" [...] „Da es erkenntnistheoretisch von ganz einzigartiger Bedeutung ist, die rein deskriptive Erforschung der Erkenntniserlebnisse, die um alle theoretisch-psychologischen Interessen unbekümmert ist, von der eigentlich psychologischen, auf empirische Erklärung und Genesis abzielenden Forschung zu sondern, tun wir gut daran, anstatt von deskriptiver Psychologie von *Phänomenologie* zu sprechen" (LU II, S.24 (Einleitung)). Husserl hat in der zweiten Auflage der *Logische Untersuchungen* im Jahre 1913 dahingehend eine längere Ergänzung angefügt (vgl. ebd. S.23), um die „irreführende Bezeichnung der Phänomenologie als deskriptive Psychologie" (LU I, Vorwort) zu korrigieren (vgl. E. Husserl: Logische Untersuchungen Band II in ders.: Gesammelte Schriften Band 3 (hg. von E. Ströker). Hamburg 1992).

Zu klären ist folglich zunächst, was das selbstweltliche Dasein in seinem konkreten Vollzug wesensmäßig bestimmt, der sich in einer von theoriegeleiteten Erkenntnisinteressen dominierten Perspektive nicht zeigen könne. Im konkreten Lebensvollzug artikuliere sich das selbstweltliche Dasein immer, indem „es dieses selbst mit motiviert, in ihm eine Rolle spielt und die Weise seines Ablaufs determiniert" (GA 59, 81). Leben sei immer Selbstweltvollzug innerhalb von Bedeutsamkeitssphären im Hinblick auf die konkrete Ausgestaltung dieser Selbstwelt, wodurch es in spezifischer Weise auf einen bestimmten Bedeutsamkeitsmodus „zugespitzt" sei. „Dieser Bedeutsamkeitsmodus ist der der fortgesetzten *Anstoßes* zur selbstweltlich gerichteten Destruktion. (Von da aus ist die eigentlich entscheidende Kritik Bergsons in Gang zu bringen!)" (GA 59, 82).[141] Weil der faktische Selbstweltvollzug als auf sich zugespitzter seine Motivationen aus seinem Vollzug schöpfe, ist, so Heidegger, mit der Bereitschaft zum Vollzug der Destruktion ein existenzielles Motiv ergriffen, das bei Bergson Ausdruck findet im voluntativen Einlassen auf die theoriefreie Zeit- und Welterfahrung, welche ein ursprüngliches Erleben der Selbstwelterfahrung möglich machen soll.[142]
Zum dritten schließlich geht Heidegger im abschließenden Teil der Vorlesung ausführlich auf die Philosophie Diltheys ein, indem er anhand ihrer prinzipielle Unzulänglichkeiten im Hinblick auf die Erfassung des Vollzugsmoments zu exemplifizieren sucht. Im Vordergrund steht hierbei die Frage nach dem konkreten selbstweltlichen Erleben. Bevor wir jedoch auf die Destruktion der Diltheyschen Philosophie näher eingehen, soll im folgenden zunächst Heideggers Kennzeichnung des Zusammenhangs von Philosophie und faktischer Lebenserfahrung anhand der Bedeutsamkeitssphäre menschlichen Lebens betrachtet werden.

Existenzielle Begriffe gegen das ‚Verblassen der Bedeutsamkeit'

Heidegger sieht die theoretische Einstellung von der Bereitschaft zur radikalen Hinwendung zum konkreten Lebensvollzug prinzipiell dadurch divergieren, dass jene das Moment der Bedeutsamkeit ausblende. Faktisch sei jede Selbstwelterfahrung stets vom Erfahren von Bedeutsamkeiten geprägt, weil menschliches Leben sich immer schon in Bedeutsamkeitszusammenhängen befinde, und dabei nicht nur diese, sondern auch sich selbst innerhalb ihrer verstehe. Im konkreten Vollzug der Selbstwelt begegne keine theoretische Gegenständlichkeit, sondern lebendige Wirklichkeit, aus welcher heraus das selbstweltliche Dasein seine Motivationen beziehe und sich selbst verständlich werde. Je schon in Bedeutsamkeitshorizonten befindlich, sei die theoretische Betrachtung des Lebens stets nur der sekundäre Zugang.
Der konkrete Selbstweltvollzug bewege sich immer innerhalb einer alles Leben durchherrschenden Bedeutsamkeitssphäre, die nicht in Form eines ergänzenden Details zum menschlichen Leben hinzugedacht werden dürfe, sondern dessen kennzeichnendes

[141] Weiterhin heißt es im Vorlesungstext: „Der Mensch kann *da sein,* Dasein haben, ohne zu existieren. Sofern er existiert, wird all das, was in dem bisher gekennzeichneten Sinne mit da ist, mit eine Rolle spielt im Charakter faktischer Lebens*bedeutsamkeit,* auf einen herrschenden [...] Bedeutsamkeitsmodus zugespitzt mit der Richtung auf die Selbstwelt" (GA 59, 82). Dem Moment der „Zugespitztheit auf die Selbstwelt" hat Heidegger in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* im Rahmen der Umgrenzung des „Begriffs des Lebens an sich" eine ausführliche Betrachtung zukommen lassen (vgl. GA 58, 29ff sowie oben S.64ff).
[142] vgl. etwa EM, 213ff.

Wesensmerkmal sei. Wir können die Selbstwelt demnach zwar losgelöst von ihrem Vollzug *denken*, wie das mittels einer theoriegeleiteten Einstellung geschehe, doch sei es ausgeschlossen, sie auf diese Weise zu *verstehen*. Was die Selbstwelterfahrung in ihrem Kern ausmache, sei nur durch einen phänomenologischen Abbau aller sie theoretisch verstellenden Perspektiven freizulegen. So wie Leben sich faktisch artikuliert, soll es philosophisch auch zur Interpretation kommen.

Daher fordert Heidegger eine methodische und inhaltliche Rückbesinnung auf die vortheoretische Welterfahrung, in welcher sich die ursprüngliche Bedeutsamkeit des Lebensvollzugs bekunde. Im Zuge einer radikalen „Vollzugserneuerung" will er die vortheoretische „Echtheit des Vollzugs" wieder ins Zentrum der philosophischen Betrachtung rücken, die sich streng an den sich zeigenden Phänomenen zu orientieren habe. Hierzu habe die phänomenologische Destruktion „existenzielle Begriffe" zu schaffen, die den genuinen Lebensphänomenen korrespondieren, weil nur so ein „Verblassen der Bedeutsamkeit" (GA 59, 37) verhindert werden könne.
Die Virulenz eines solchen Verblassens sieht Heidegger, ähnlich wie Bergson, durch grundsätzliche ontologische Fehlannahmen gegeben, die in der zeitgenössischen Wissenschaftslandschaft zunehmend manifest würden. Zu nennen ist hier an erster Stelle der naturwissenschaftliche Impetus der Kontrollierbarkeit und Beherrschbarkeit, der auf einer naturalistischen Ontologie basiere und „das seelisch-geistige Leben aus letzten einfachen Elementen aufzubauen versucht" (GA 59, 14). Damit einher gehe zwar eine hilfreiche methodische Praktikabilität, doch berge eine derartige Vorstellung weitreichende Implikationen, die den ursprünglichen Vollzugscharakter des Lebensphänomens eliminierten. In Genuinität erfahrene Sinnzusammenhänge würden zu wissenschaftlich bearbeitbarem Erlebnismaterial stilisiert und individuelle Erlebnisse zu empirischen Daten erklärt. Die Ursprünglichkeit des Vollzugs inmitten von Bedeutsamkeiten gehe auf dem Wege einer omnipräsenten „zersetzenden und depravierenden Verblassung" (GA 59, 183) verloren.
Diese werde gleichwohl nicht nur in Gestalt naturalistischer Disziplinen wie der modernen Psychologie forciert, sondern Heidegger sieht von dieser Tendenz „auch die Wissenschaften und Künste und die Philosophie selbst betroffen". Geistesgeschichtlich manifestiere sich im Hinblick auf das Lebensphänomen mehr und mehr eine Haltung, die mit dem faktisch verstehenden Vollzug dessen Wesensmerkmal ausblende, „so daß wissenschaftliche Theorien, Sätze und Begriffe ebenso wie philosophische Explikation (im Modus der Verwendbarkeit) des nicht mehr ursprünglichen Erfahrenwerdens aufgenommen, tradiert und weitergebildet werden" (GA 59, 183). Das Denken in Verfügbarkeitskategorien sei allgemein im Begriff, die Bereitschaft zum Einlassen auf ursprüngliche Erfahrensweisen zu substituieren.[143]
Dieser Tendenz hat Heidegger zufolge die phänomenologische Destruktion entgegenzuwirken, indem sie der Philosophie die Aufgabe zuweist, die originäre Ursprünglichkeit des Lebensvollzugs aufzuzeigen und sich als aus diesem selbst motiviert zu verstehen. Sie

[143] Dass die ubiquitäre Präsenz eines von Motiven der Nützlichkeit, Beherrschbarkeit und Verwendbarkeit bestimmten Denkens im Zuge der Ausbreitung des Naturalismus eines der entscheidenden Hindernisse im Hinblick auf die Gewinnung von ursprünglich motivierten Zugangsweisen zum Lebensphänomen darstelle, ist, wie oben dargestellt, eine der grundlegenden Thesen Bergsons.

soll als methodischer und inhaltlicher Kontrapunkt zu nicht ursprünglich motivierten und geistesgeschichtlich tradierten Entwürfen fungieren. Nur so könne „die Zugehörigkeit der faktischen Lebenserfahrung *als solcher* zur Philosophie und damit die Zugehörigkeit der Destruktion zur ‚Methode'" (GA 59, 38) aufgewiesen werden.

Die Durchführung der Destruktion

Im abschließenden Teil der Vorlesung, der die eigentliche Durchführung der Destruktion darstellt, geht Heidegger unter der Überschrift *Zur Destruktion des Erlebnisproblems* ausführlich auf die Philosophien Natorps und Diltheys ein. Leitend ist hierbei die Frage, in welcher Weise beide das Phänomen des faktischen Erlebens explizieren, und inwieweit ihren Konzeptionen eine ursprüngliche Motivation und Ausarbeitung innewohne.[144]
Beide Ansätze betrachtet Heidegger als exemplarisch für zeitgenössische Versuche, des Lebensphänomens philosophisch habhaft zu werden, indem sie „das Problem der rationalen Bewältigung des Irrationalen" (GA 59, 88) in den Vordergrund rückten, obzwar beide von stark differierenden Perspektiven und methodischen Vorgehensweisen ausgingen. Sowohl Natorp als auch Dilthey seien demnach bestrebt, auf rationalem Weg an das faktische Erleben der Selbstwelt heranzureichen, indem sie aufzuzeigen versuchten, auf welche Weise ein wissenschaftlicher Zugang zu einem Phänomen gefunden werden könne, das in seinem Kern vom konkreten Vollzug und einer spezifischen Lebendigkeit gekennzeichnet sei.
Die Subsumtion unter den Titel des „Erlebnisproblems" ist dabei als Ausdruck der Überzeugung Heideggers zu verstehen, dass es sich bei beiden Ansätzen um von weitreichender Heterogenität geprägte Entwürfe handele, die letztlich vereint seien im Bemühen um die Aufweisung des Problems, „wie das Erleben gehabt wird" (GA 59, 90). Insofern reiche die durch Natorp und Dilthey behandelte Problemstellung tief in den Grund des faktischen Selbstwelterlebens hinein, weil damit die grundlegende Frage thematisiert werde, inwieweit die Philosophie als Wissenschaft vom Leben in ihrer konkreten methodischen und inhaltlichen Ausgestaltung dem Lebensphänomen selbst gerecht werde.
Wenn es gelingen solle, die ursprüngliche vortheoretische Selbstwelterfahrung freizulegen, sei jeder philosophische Zugangsversuch zum Lebensphänomen dahingehend zu überprüfen, ob und inwieweit er dies in konsequenter Radikalität zu leisten vermag. Vorrangiges Anliegen der Ursprungswissenschaft muss es Heidegger zufolge daher sein, im philosophischen Vollzug selbst ihr Entspringen aus dem Ursprung aufzuweisen. „Das Problem des Lebens beschäftigt uns insofern, als wir die Frage stellen, in welcher Art sich philosophische Erkenntnis expliziert" (GA 59, 169). Dies soll die Durchführung der phänomenologischen Destruktion leisten.

Eines der hauptsächlichen Ziele der Explikation Heideggers besteht folglich darin, im Rahmen der Destruktion zu zeigen, dass die Frage nach dem Vollzug der Selbstwelt „eine nicht auf Psychologie beschränkte [ist]; sie sucht den Ursprung als solchen, aus dem jede Wissenschaftstheorie und so auch die der Psychologie ihre Vorzeichnungen erhält".

[144] Wir werden uns im folgenden auf Heideggers Interpretation der Philosophie Diltheys beschränken. Die Auseinandersetzung mit Natorp findet in der Vorlesung unter dem Titel „Die destruierende Betrachtung der Natorpschen Position" statt (vgl. GA 59, 87-148).

Wenngleich innerhalb der zeitgenössischen Strömungen in weiten Teilen Unklarheit darüber herrsche, ob die Psychologie als eine Art Vorwissenschaft der Philosophie oder vice versa zu betrachten sei, offenbare sich doch, „daß die Psychologie ein näheres Verhältnis zur Philosophie hat", dem es näher nachzufragen gelte. Heidegger will durch eine radikale Destruktion der Entwürfe Natorps und Diltheys aufzeigen, in welchem Maß in beiden „die Selbstwelt theoretisch erfaßt und vergegenständlicht" ist, um „im destruktiven Rückgang von [der Philosophie] aus ohne Umwege in das selbstweltliche Gebiet" (GA 59, 89) zu gelangen. Durch die Destruktion sollen jegliche Tendenzen zur Vergegenständlichung und Theoretisierung innerhalb der Philosophie identifiziert und phänomenologisch abgebaut werden.
Insofern sei es „das Ziel unserer ganzen Problematik", durch eine Hinwendung zum Ursprungsgebiet des Lebens eine Theorie der philosophischen Begriffsbildung zu entwickeln, in deren Zentrum „das Problem der Gewinnung der philosophischen Erfahrung" stehe. Heidegger sieht durch die Destruktion aufgezeigt, dass in den zeitgenössischen Varianten der Behandlung des Lebensbegriffs „das historisch vollzogene Dasein jedes Einzelnen als Einzelnen zum Verschwinden kommt", und will dem gegenüber den „aktuelle[n] Selbstweltbezug" (GA 59, 169) des faktischen Lebens zum Ausgangspunkt der Philosophie machen. Einzig durch eine solche „Erneuerung" und radikale „Umkehr" hin zum faktischen Selbstweltvollzug könne es gelingen, „die ganze Begrifflichkeit der Philosophie zu verstehen und zu bestimmen" (GA 59, 174).

Bereits im Zusammenhang des Plädoyers für die Gewinnung einer hermeneutischen Intuition in den *Grundproblemen* wurde der substantielle Einfluss Diltheys auf das Denken Heideggers deutlich. Nur unter Einbeziehung des Moments des faktischen Verstehens könne ein Zugang zum sich faktisch artikulierenden Vollzugssinn des Lebensprozesses gefunden werden, da auf dem Wege anders gearteter methodischer Vorgehensweisen die konstitutiven Wesensmerkmale des Lebens nicht zur Abhebung kommen können. Wolle Philosophie sich als Wissenschaft vom Leben verstehen, so habe sie das Vollzugsmoment in den Vordergrund rücken, um im buchstäblichen Sinn zur eigentlichen *Lebens*-Philosophie werden zu können.
Neben den Anregungen durch Bergson, die Heidegger vor allem in den Vorlesungen *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57) sowie *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58) im Hinblick auf die Konzeption einer vortheoretischen Ursprungswissenschaft aufnimmt, gewinnen in der Folgezeit aus dem Umfeld der Lebensphilosophie die Überlegungen Diltheys zunehmend an Bedeutung. Dabei wird insbesondere die hermeneutische Methode Thema in den Vorlesungen. Im Rahmen seiner methodischen Überlegungen präferiert er sie ab der Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA 59) gegenüber der Methode der philosophischen Intuition Bergsons, wenngleich das nicht mit einer gänzlichen Zurückweisung des Intuitionismus einhergeht, wie verschiedene explizite und implizite Anlehnungen an Bergsons Philosophie zeigen.[145]

[145] So heißt es im Zusammenhang der Durchführung der phänomenologischen Destruktion: „Es klingt vielleicht interessant, wenn Rickert den Intuitionismus bekämpft und charakterisiert als *Pathos der Faulheit,* - aber es ist schwerer, sich mit dem Leben auseinanderzusetzen, als von einem System aus mit der Welt fertig zu werden" (GA 59, 165).

Nicht zuletzt Diltheys Aufsätze zum Verhältnis von Geistes- und Naturwissenschaften sind in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung für das Denken Heideggers, was wiederum vor dem Hintergrund der naturalistischen Tendenzen innerhalb der Bewusstseinsforschung verständlich wird, welche letztlich eine besonders deutliche Ausdrucksform der von Heidegger konstatierten Verwendbarkeits- und Verfügbarkeitskategorien darstellen. Sowohl der „Reflexion des Lebens über seine eigenen Setzungen" etwa in Gestalt der Transzendentalphilosophie, als auch der Ausbreitung naturalistischer Ontologien in der originär geisteswissenschaftlichen Disziplin der Psychologie, wohne eine „Tendenz auf sicheres Wissen" inne. Eine derartige Orientierung sei jedoch dem geisteswissenschaftlichen Impetus wesensmäßig nicht zugehörig. Geisteswissenschaftliche Forschung unterscheide sich fundamental von Ansprüchen wie absoluter Gewissheit oder auch nur einem solchen Postulat, weil sie als verstehende das Lebensphänomen nicht in eine erklärende Perspektive nehme, sondern in faktischer Konkretion „Ausdruck eines letzten philosophischen Motivs [ist]: Das Leben aus sich selbst heraus, ursprünglich zu deuten". Als originäre Wissenschaft vom Leben dürfe daher die Philosophie nicht Reflexionswissenschaft oder gar eine erklärende Disziplin sein wollen, sondern müsse, in konsequenter Bereitschaft zum radikalen Einlassen auf das Lebensphänomen selbst, im Wortsinne Lebens-Philosophie sein. „Die Lebensphilosophie ist für uns eine notwendige Stufe auf dem Wege der Philosophie, im Gegensatz zur leer formalen Transzendentalphilosophie. Man bringt Dilthey unter den Begriff des Historismus und fürchtet in ihm das Gespenst des Relativismus; aber wir müssen die Furcht vor diesem Gespenst verlieren" (GA 59, 154).[146] Deshalb sei ein buchstäbliches Hineinversetzen in die Lebendigkeit des Lebensprozesses gefordert, weil nur so ihr Abdriften in die theoretisch-reflexive Einstellung verhindert werden könne.

Wie aber kann ein solches Hineinversetzen methodisch handhabbar gemacht werden? Auf welche Weise lässt sich die faktisch immer unmittelbar erfahrene Lebendigkeit ursprungswissenschaftlich gleichsam evozieren? Wie kann dies geschehen, ohne sich artifizieller methodischer Hilfsmittel zu bedienen, denen Heidegger zufolge die Gefahr der Stilisierung erlebter Faktizität zu reflexiv zu bearbeitendem Material innewohnt? Und inwieweit kann die zeitgenössische Lebensphilosophie dem ursprungswissenschaftlichen Anspruch gerecht werden, von der „seelische[n] Wirklichkeit" als der „Grundwirklichkeit" (GA 59, 165) zu handeln, und im Vollzug ihres Philosophierens selbst Teil der ursprünglichen Lebenserfahrung zu sein?

Radikalisierung des Lebensbegriffs

Woran es den zeitgenössischen Ansätzen zur Behandlung des Erlebnisproblems mangelt, ist Heidegger zufolge der Umstand, dass sie vor der notwendigen Radikalität zurückschrecken und innerhalb der Problemsphäre selbst verbleiben. So werde mit dem verstehenden Moment des konkreten Lebensvollzugs der eigentliche Kern des Lebens

[146] Unter den von Heidegger hier verwendeten Begriff des Historismus lässt sich eine Vielzahl an komplexen Problemen und Strömungen zu Fragen des methodischen und theoretischen Selbstverständnisses der Geschichtswissenschaft subsumieren (vgl. G. Cacciatore: Historismus in: H.J. Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie Band 1. Hamburg 1999.

nicht gesehen, sondern statt dessen mithilfe theoretischer Konstruktionen in einen inadäquaten wissenschaftlichen Kontext eingerückt, der das Phänomen verstelle.
Auch „Diltheys Vorgriff" (GA 59, 163) sieht Heidegger als unzureichend an, weil sein Ansatz letztlich nicht ursprünglich motiviert sei. Zwar unterstreicht Heidegger immer wieder die Wichtigkeit der Studien Diltheys zur Hermeneutik, doch finde bei ihm das Situationsphänomen keine ausreichende Beachtung. Nur durch eine Verbindung des verstehenden Vollzugsmoments mit dem der Situation könne es gelingen, den konkreten Selbstweltvollzug *in seinem Vollzug* zur Darstellung zu bringen und so ein buchstäbliches Verstehen seiner zu ermöglichen.
Zwar sieht Heidegger Diltheys Betonung der Ganzheitlichkeit des menschlichen Erlebens als eine der herausragenden Leistungen seiner Philosophie an, doch mangele es seinem Denken an der geforderten Radikalität hinsichtlich des Vollzugsmoments. Indem Dilthey einen Lebensbegriff entwickle, den er zur Grundlage der historischen Genese der Geisteswissenschaften erkläre, insinuiere er dem konkreten verstehenden Vollzug kontrafaktisch einen auffassungsmäßigen Charakter. Zudem charakterisiere er den Lebenszusammenhang als ablaufend in der Zeit, wodurch er „das Seelische auch nur von außen, wenn auch nicht vom Außen der Natur, sondern vom Außen der Geistesgeschichte, als eine *Gestalt,* zuständlich, ‚ästhetisch' (das Ideal der Harmonie) [sieht]. Von da aus deutet er die seelische Wirklichkeit, daher kommt sein Begriff des ‚Zusammenhangs'" (GA 59, 167).

Auf der Basis eines Lebensbegriffs wie dem Diltheys, der das Grundphänomen des je schon Sich-befindens in Situationen nicht zureichend beachte und interpretiere, sei ein genuines Verstehen des Vollzugs nicht zu leisten. Leben werde immer nur in konkreten Situationen erfahren, deren Wesen durch jede auch nur rudimentär objektivierende Sichtweise verkannt werde. Eigentliche Lebens-Philosophie sei nur möglich, wenn sie sich allein an den sich faktisch zeigenden Lebensphänomenen orientiere. „Dilthey versucht vom Leben aus die ganze Welt zu verstehen. Aber es gelingt ihm nicht, denn das Moment der *Konstitution* schleicht sich auch in seine Philosophie ein" (GA 59, 165).[147]
Die ursprüngliche Erfahrensweise der Selbstwelt könne jedoch nur dann verstanden werden, wenn sie so, wie sie sich artikuliere, jenseits aller theoretischen Ordnungsrahmen betrachtet werde. Weil sich die seelische Wirklichkeit im Vollzugszusammenhang stets vortheoretisch präsentiere, müsse sie als originäres Lebensphänomen auch als „Leitfaden" für die ursprungswissenschaftliche Forschung fungieren. „Die echte Psychologie geht konkret mit, sie steht im Zusammenhang mit der Selbstwelt; das Psychologische ist nichts anderes als die Explikation der selbstweltlichen Erfahrung" (GA 59, 162). Da sich das konkrete seelische Leben als unmittelbar erfahrene Wirklichkeit

[147] Weiterhin heißt es im Vorlesungstext: „Ich erlebe mich aus dem Ganzen einer Situation heraus. - Doch ist dieser Zusammenhang von Dilthey zu sehr auffassungsmäßig gedeutet" (GA 59, 163). Damit einher gehe eine zumindest graduell erkenntnistheoretische Ausrichtung, welche jedoch die genuine Gestalt des erfahrenen Lebenszusammenhangs verkenne: „Der Wirkungszusammenhang [in der Philosophie Diltheys] ist zuständlich, der Lebenszusammenhang läuft ab in der Zeit. Dies ist eine zuständliche Auffassung des Seelischen; auch im Humanitätsideal einer harmonischen Seelengestalt wird dieser Zug nur verstärkt, einen seelischen Zusammenhang zuständlich und objektiv zu sehen" (GA 59, 167). Das Referat Heideggers über Diltheys Philosophie orientiert sich im wesentlichen an dessen Aufsätzen *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Philosophie* [1894] und *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* [1905]. Im Vorlesungstext findet sich überdies eine umfassendes Literaturverzeichnis Diltheys (vgl. GA 59, 155-163).

allen externen Zugangsweisen entziehe, bleibe jeder wissenschaftliche Versuch zu seiner Erfassung dem Postulat des vollzugsmäßigen Verstehens verpflichtet.[148]

Zur Sprache bringen des Lebens

Das eigentliche Problem, mit dem sich die Ursprungswissenschaft zu beschäftigen hat, ist, so Heidegger, die Erweisung ihrer selbst als zum faktischen Lebensvollzug zugehöriger, weil und insofern Leben je schon verstehendes im Vollzug der faktischen Lebenserfahrung ist. „Das Selbst im aktuellen Vollzug der Lebenserfahrung, das Selbst im Erfahren seiner selbst ist die Urwirklichkeit" (GA 59, 173). Weil sich der originäre Lebenszusammenhang als Bedeutsamkeitszusammenhang artikuliert, der nur aus sich selbst heraus verständlich ist, muss Philosophie folglich ein *zur Sprache bringen* der erfahrenen Lebenswirklichkeit sein, wozu sie sich jeder Distanz zum Phänomen zu enthalten hat. Heidegger will im Zuge der radikalen phänomenologischen Destruktion herausstellen, dass die zeitgenössische Philosophie hingegen überwiegend von theoretischen Voraussetzungen ausgeht, weil sie den genuinen vortheoretisch erfahrenen Lebenszusammenhang nicht in den Blick nimmt und dadurch „die aktuelle Selbstwelt, das historisch vollzogene Dasein jedes Einzelnen als Einzelnen zum Verschwinden kommt" (GA 59, 169).

Dabei zielt die Destruktion im Sinne Heideggers nicht nur auf ein Abbauen von theoretisierenden Tendenzen, sondern versteht sich als Ausgangspunkt einer radikal revidierten Phänomenologie, die das Lebensphänomen in eine fundamental neuartige Perspektive rücken soll, indem sie dieses selbst zum Vorbild für ihre methodische Vorgehensweise und inhaltliche Ausgestaltung nimmt. Er entwirft in der *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* das Bild einer Philosophie, die sich frei macht von traditionellen Denkschemata, und die sich allein den sich im Vollzug zeigenden Phänomenen verpflichtet weiß. Heidegger gibt sich im Rahmen der phänomenologischen Destruktion überzeugt, „daß nur ein alle Begriffe fraglich machender Radikalismus weiterführen kann. Das ganze Begriffsmaterial muß in ursprünglicher Erfassung neu bestimmt werden. Das ist die eigentliche Tendenz der Phänomenologie" (GA 59, 168).

Wenn sich die Lösung von Husserls Begriff der reinen Phänomenologie auch bereits in den vorangehenden Semestern zunehmend stärker abzuzeichnen beginnt, so weist die Vorlesung des Sommersemesters 1920 dahingehend doch eine deutliche Steigerung auf. Mit der exponierten Betonung des Vollzugsmoments ist somit eine neuerliche Akzentverschiebung des Vorgehens Heideggers in den frühen Vorlesungen zu konstatieren, die durch die Ausarbeitung des Zusammenhangs zwischen Existenzbegriff und Vollzug im Folgesemester eine weitere Verstärkung erfährt. Heidegger will auf diese Weise die Phänomenologie von Verzerrungen befreien, welche er in ihr durch die Orientierung an nicht ursprünglich motivierten Zielvorstellungen angelegt sieht. Daher gelte es durch die phänomenologische Explikation selbst zu zeigen, „daß Philosophie immer noch etwas

[148] Heidegger geht in der Vorlesung der Frage nach einem ursprünglichen vollzugsmäßigen Verstehen anhand des Phänomens des Geschichtlichen nach. Er entwickelt hier im Rahmen der *Destruktion des Aprioriproblems* ‚sechs Bedeutungen von Geschichte', und expliziert deren jeweilige Sinnzusammenhänge in längeren Interpretationen (vgl. GA 59, 43ff).

anderes prätendiert, als bloße Wissenschaft zu sein, auch dann und gerade da, wo ihr das Ideal strenger Wissenschaft vorgehalten wird“ (GA 59, 145).[149]

[149] Die Formulierung Heideggers lässt sich als explizite Abgrenzung zu Husserl verstehen (vgl. E. Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft [1913]. Frankfurt a.M. 1965).

8. Philosophie als existenzielle Grunderfahrung

„Man fragt nicht, wie das faktische Dasein ursprünglich zu explizieren ist,
d.h. philosophisch zu explizieren. Es ist hier also scheinbar eine Lücke
im heutigen philosophischen Kategoriensystem auszufüllen.
Es wird sich aber zeigen, daß durch die Explikation des faktischen Daseins
das gesamte traditionelle Kategoriensystem gesprengt wird:
so radikal neu werden die Kategorien des faktischen Daseins sein"
[Einleitung in die Phänomenologie der Religion, S.54]

Heideggers Bemühen um die Neukonzipierung der Phänomenologie als Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens an sich, das erstmals Niederschlag findet in der Vorlesung *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* vom Kriegsnotsemester 1919, hat das vortheoretische Erleben als originären Ansatzpunkt ergeben. Im Zuge der Freilegung der vortheoretischen Sphäre gelangte Heidegger zum Projekt der Explikation der faktischen Lebenserfahrung im Folgesemester. Durch die Herausstellung des Vollzugsmoments erwies sich sodann die als solche apostrophierte ‚Notwendigkeit', mittels der phänomenologischen Destruktion einen radikalen Abbau aller nicht ursprünglich motivierten zeitgenössischen philosophischen Konzeptionen vorzunehmen. Die Destruktion, welche Heidegger in der *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* unternimmt, hat neben der Herausstellung des Vollzugsmoments die unmittelbare Koppelung der faktischen Lebenserfahrung an seinen Philosophiebegriff erbracht, um solchermaßen das Entspringen der Philosophie aus dem Leben selbst aufzuzeigen. Dabei erwies sich als eine der zentralen Schwierigkeiten die Explikation des Lebensphänomens in seiner konkret vorfindlichen Gestalt, weil dieses sich methodischer Zugriffe zu entziehen scheint, respektive durch das Anlegen inadäquater Ordnungsschemata der spezifischen Lebendigkeit des Lebensvollzugs verlustig gehe. Hieraus ergab sich für Heidegger die Notwendigkeit des Einlassens auf einen radikaleren Ansatz, der mit dem Vollzug das fundamentale Wesensmerkmal des Lebens in den Vordergrund der Betrachtung rücken soll. „Wenn Philosophie mehr ist als bloßes sachgebundenes Denken über das Leben, mehr als sich ein ‚Bild davon machen', als ein System aufstellen, [...] dann ist die Frage nach dem Vollzuge des Philosophierens keine bloße Erkenntnisfrage, sondern eine Prinzipienfrage" (GA 59, 150).

Die Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (GA 60) vom Wintersemester 1920/21 ist ein Versuch, in die unverstellte Ursprünglichkeit des Vollzugs gleichsam einzuführen, indem Heidegger hier im zweiten Teil mit der Interpretation Paulinischer Briefe eine inhaltliche Neuausrichtung vornimmt, die exemplarisch die Verbindung von faktischer Lebenserfahrung und Philosophie aufzuweisen sucht.[150] Dabei betrachtet er es als das „Eigentümliche" der religionsphänomenologischen Betrachtung, „das Vorverständnis zu gewinnen für einen ursprünglichen Weg des Zugangs" (GA 60, 67).

[150] Auf die ebenfalls im Band *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60) enthaltene Vorlesung *Augustinus und der Neuplatonismus* vom Sommersemester 1921 werden wir im Rahmen der Darlegung nicht weiter eingehen, da sie für den betrachteten Kontext kaum neue Anhaltspunkte bietet. Ein gleiches gilt für Heideggers ausführliche Explikation der religionsphänomenologischen Thematik in der *Einleitung in die Phänomenologie der Religion,* welche er anhand des Galaterbriefes und des ersten und zweiten Briefes an die Thessalonicher vornimmt (vgl. GA 60, 67ff).

Heidegger will durch die Explikation des Vollzugsmoments der konkreten Existenz des Paulus' aufzeigen, inwieweit in dieser die Ursprünglichkeit zum Ausdruck kommt, welcher die phänomenologische Vorgehensweise nachfrage, und in welcher Weise die genuine Lebendigkeit des Lebensvollzugs hier zur Abhebung komme.[151]
Die Vorlesung ist mithin als thematische Abwendung von der im Vorsemester in Angriff genommenen Destruktion einzelner philosophischer Strömungen zu verstehen, wenngleich in der gewählten Vorgehensweise der Interpretation Paulinischer Briefe letztlich eine besondere Modifikation der destruierenden Explikation zu sehen ist. Die zeitgenössische religionsgeschichtliche Forschung will Heidegger ebenfalls einer phänomenologischen Destruktion unterziehen, um auch deren „leitende[n] Vorgriff" (GA 60, 78) zu prüfen, und ein lebendiges Verstehen der von ihr behandelten Fragen möglich zu machen. Es sei die „Tendenz des phänomenologischen Verstehens, den Gegenstand selbst in seiner Ursprünglichkeit zu erfassen" (GA 60, 76), was nur auf dem Wege einer radikalen Freilegung der die zeitgenössische Forschung leitenden Tendenzen gezeigt werden könne.

Über die neutestamentliche thematische Orientierung hinaus, stellt die *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* aber vor allem ein Dokument der Einlösung des von Heidegger im Sommersemester 1920 erhobenen Anspruchs einer umfassenden Radikalität dar. Wie in keiner anderen der frühen Vorlesungen unternimmt er hier den Versuch, grundlegende Divergenzen zwischen Philosophie und jedweder theoretisch-wissenschaftlichen Betrachtung aufzuzeigen, indem die Vollzugsfrage zum allein geeigneten Ausgangspunkt des philosophischen Fragens erklärt wird. Nur mittels eines Hineingelangens in das originäre Vollzugsmoment hält er es für möglich, vom „Vorurteil einer Philosophie als Wissenschaft" Abstand zu nehmen, um im Vollzug des Fragens ein ursprüngliches Verstehen zu generieren, das kein „rationales, erkennendes Verhalten wie das wissenschaftliche Verhalten" sei. Philosophisches Verstehen divergiere prinzipiell vom wissenschaftlich-rationalen Verhalten. Dies im konkreten Vollzug der phänomenologischen Betrachtung zu erweisen, betrachtet Heidegger als eines der wichtigsten Ziele, dem die Vorlesung sich widmet. „Denn wir müssen einsehen, daß das Verstehen philosophischer Begriffe ein anderes ist als das der wissenschaftlichen Begriffe" (GA 60, 4).
Wenn sich für Heidegger auch bereits durch die Destruktion im Sommersemester ergeben hat, dass es zuvörderst in die als solche bezeichnete ‚philosophische Grund-

[151] Der Vorlesungstext weist einen abrupten Wechsel hinsichtlich der behandelten Thematik auf. Wörtlich heißt es im Manuskript: „Philosophie, wie ich sie auffasse, ist in einer Schwierigkeit. Der Hörer in anderen Vorlesungen ist von vorneherein gesichert: In kunstgeschichtlicher Vorlesung kann er Bilder sehen, in anderen kommt er für sein Examen auf die Kosten. In der Philosophie ist es anders, und ich kann daran nichts ändern, weil ich die Philosophie nicht erfunden habe. Ich möchte mich aber aus dieser Kalamität retten und daher diese so abstrakten Betrachtungen abbrechen und Ihnen von der nächsten Stunde an Geschichte vortragen, und zwar werde ich ohne weitere Betrachtung des Ansatzes und der Methode ein bestimmtes konkretes Phänomen zum Ausgang nehmen, allerdings für mich unter der Voraussetzung, daß Sie die ganze Betrachtung vom Anfang bis zum Ende mißverstehen" (GA 60, 65).
Dem Nachwort des Herausgebers des Bandes zufolge findet sich diesbezüglich in der Nachschrift von Oskar Becker die Notiz: „Infolge von Einwänden Unberufener abgebrochen am 30. November 1920" (GA 60, 339). Es muss Spekulation bleiben, was Heidegger zu diesem Schritt bewogen haben mag. Nicht auszuschließen ist, dass einzelne Hörer der Vorlesung auf der Behandlung der im Vorlesungsverzeichnis angekündigten religiösen Thematik insistierten und bei der Fakultätsleitung dahingehend intervenierten.

haltung' hineinzukommen gilt, um an die Lebendigkeit des Lebensvollzugs heranreichen zu können, so ist die Grundhaltung, welche im Wintersemester leitend wird, doch als entschiedene Radikalisierung von jener anzusehen. „Es besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaft. Das ist vorläufig eine These, die sich im Laufe der Betrachtung erweisen wird. (Es liegt bloß an der Notwendigkeit der sprachlichen Formulierung, daß es eine These, ein Satz ist.)" (GA 60, 3f).

Demnach sieht Heidegger die Aufgabe gestellt, im konkreten Vollzug die konstatierte Inkommensurabilität von Philosophie und wissenschaftlicher Betrachtung aufzuzeigen, und den genuinen Motiven des Philosophierens nachzufragen. Die radikale Hinwendung Heideggers zum Vollzug, die im übrigen durch die zunehmende Verwendung des substantivierten Verbs ‚Philosophieren' anstelle des Nomens zum Ausdruck kommt, soll deutlich machen, dass nur auf diese Weise eine Klärung des Selbstverständnisses der Philosophie erreicht werden könne. Weil bislang eine solche Klärung geistesgeschichtlich versäumt worden sei und überdies durch die dominierende zeitgenössische Einordnung der Philosophie unter erkenntnistheoretische Paradigma deren „Vergewaltigung" (GA 60, 12) manifest zu werden drohe, gelte es, ihre ursprünglichen Motive wieder freizulegen, und von ihrem eigenen Ursprung her neu als Fragestellungen zu entwickeln.
Ein solcher Neuanfang kann, so Heidegger, nur dann unternommen werden, wenn das Entspringen der Philosophie aus dem konkreten Lebensvollzug phänomenologisch klar herausgestellt wird. „Faßt man dies Problem radikal, so findet man, daß Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt. Und dann springt sie in der faktischen Lebenserfahrung in sich selbst zurück. Der Begriff der faktischen Lebenserfahrung ist fundamental" (GA 60, 8). Weil dies nur im Vollzug der philosophischen Grundhaltung zur Abhebung kommen könne, sei die Bereitschaft zum Einlassen auf den Vollzug gleichsam die unabdingbare Voraussetzung, um voraussetzungslos - im Sinne von nicht dem konkreten Vollzug entlehnten Voraussetzungen - die faktische Lebenserfahrung unverstellt zur Sichtigkeit zu bringen. In diesem Sinne verstehe sich die Explikation als Behandlung von „Vorfragen" (GA 60, 4), die phänomenologisch zu klären seien, bevor ein weiteres Fragen überhaupt sinnvoll sei.[152]
Trotz oder gerade wegen Heideggers Betonung der prinzipiellen Unterschiedenheit von Philosophie und Wissenschaft, lässt sich die Vorlesung als Ausarbeitung der in der *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* aufgegriffenen Fragen verstehen. Dort deutete sich in Gestalt der Verbindung von faktischer Lebenserfahrung und Philosophie bereits an, dass mit dem konkreten Existenzvollzug ein Aspekt in den Vordergrund tritt, der die Forderung nach Ursprünglichkeit und Radikalität des phänomenologischen Neuansatzes einzulösen fähig sein soll, indem Heidegger ihn als Ausgangspunkt des

[152] Im Vorlesungstext heißt es gleich zu Beginn: „Ist diese ganze Betrachtung nicht ein fortwährendes Behandeln von Vorfragen? Man drückt sich scheinbar in der einleitenden Sphäre herum; aus der Not der Unfähigkeit zu positiven Schöpfungen macht man eine Tugend. Der Vorwurf, sich ständig nur in Vorfragen zu drehen, ist der Philosophie nur dann zu machen, wenn man den Maßstab zu ihrer Beurteilung aus der Idee der Wissenschaften entnimmt und von ihr die Lösung konkreter Probleme und den Aufbau einer Weltanschauung fordert. Ich will diese Not der Philosophie, sich immer in Vorfragen zu drehen, so sehr steigern und so sehr wach erhalten, daß sie in der Tat zu einer Tugend wird. Über das Eigentliche in der Philosophie selbst habe ich Ihnen nichts zu sagen. Ich werde nichts bringen, was stofflich interessant wäre oder zu Herzen ginge. Unsere Aufgabe ist viel beschränkter" (GA 60, 5f).

vortheoretischen Erfahrens zugrunde legt. Weil Leben im faktischen Vollzug immer vortheoretisch erfahren werde und sich in diesem selbst je schon verstehe, soll die Phänomenologie als Kontrapunkt zum wissenschaftlichen Verhalten konzipiert werden. Im gleichen Maß, wie das faktische Leben sich zumeist theoretischer Perspektiven enthält, muss das phänomenologische Vorgehen Heidegger zufolge auf solche verzichten, so dass sie nicht so sehr als Wissenschaft, sondern in erster Linie als Explikation des Existenzvollzugs aufzutreten hat.

Im folgenden soll auf Heideggers Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Philosophie und theoriegeleiteter Wissenschaft eingegangen werden, wie er es in der *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* im Sinne einer klaren Scheidung der Gegenstandsgebiete und Aufgaben beider skizziert. Dabei wird die Verbindung von faktischer Lebenserfahrung und Philosophie gegenüber der theoretischen Zergliederung des Weltphänomens im Vordergrund stehen. Im Anschluss wird auf die von Heidegger beschriebenen Charaktere der ‚Indifferenz' und ‚Selbstgenügsamkeit' des faktischen Lebens einzugehen sein. Abschließend wird mit der ‚Bekümmerung des Daseins um sich selbst' das zentrale existenzielle Motiv für das Zutagetreten spezifischer ‚Sicherungstendenzen' im menschlichen Leben aufgegriffen, unter denen der Orientierung an wissenschaftlichen Erkenntnisidealen und dem Absehen vom Historischen die wichtigste Bedeutung zukommt.

8.1 Philosophie und Wissenschaft

Erneuter Anlauf: Die faktische Lebenserfahrung als Ausgangspunkt der Philosophie

Bereits in den vorausgegangenen Vorlesungen hat Heidegger deutlich darauf hingewiesen, dass das Phänomen des faktischen Lebensvollzugs sich der reflexiven Betrachtung insofern grundsätzlich zu entziehen scheint, als die ihm innewohnende genuine Lebendigkeit aus einer distanzierten Perspektive nicht zu erlangen ist. Im faktischen Vollzug begegnen nicht Dinge, die mittels des Vornehmens erkennender Akte summativ das Material der Lebenserfahrung bilden, sondern es sind Erlebnisse, die dem jeweils individuellen Erfahrungsschatz unmittelbar zugehörig sind. Immer schon in Situationen sich befindend, ist menschliches Leben Heidegger zufolge wesensmäßig gekennzeichnet vom Sich-Entwerfen auf erlebte Bedeutsamkeitszusammenhänge hin, aus denen heraus es sich selbst verständlich wird.
Zeitgenössischen Versuchen der wissenschaftlichen Annäherung an das Erlebte und seiner sprachlichen Wiedergabe hafte überdies die Problematik an, sich einer Begrifflichkeit zu bedienen, deren Adäquatheit für ein authentisches Erfassen des lebendigen Vollzugs Heidegger in Zweifel zieht, weil sie einer Denktradition entstammten, die theoretische Kontexte zugleich zugrunde lege und konstituiere. „Man stellt sich nicht die Frage, ob es nicht vielleicht unmöglich ist, den Sinn des faktischen Daseins mit den heutigen philosophischen Mitteln zu fassen" (GA 60, 54). Philosophiegeschichtlich konstatiert er eine sich ausbreitende Tendenz zum Anlegen von Begriffsschemata, die primär auf das Ausbilden von Sachzusammenhängen zielten, ohne jedoch das damit verbundene eigentliche Grundproblem zu sehen. Dieses bestehe darin, dass auf dem Boden einer unzureichenden Begrifflichkeit versucht werde, einem Phänomen wie dem

des Vollzugs nachzugehen, das in seinem Kern von Lebendigkeit gekennzeichnet sei und sich daher prinzipiell der theoretisierenden Fixierung entziehe.
Wissenschaftliche Terminologien stellten heterogene Ausdrucksgestalten dar, eine solche Fixierung vorzunehmen, indem sie spezifische Ordnungszusammenhänge ausbildeten. Durch die „Einordnung in einen Sachzusammenhang" würden buchstäbliche Feststellungen vorgenommen, welche um so genauer im Sinne der Exaktheit seien, je besser ein solcher Sachzusammenhang erforscht und bekannt sei. Insofern seien die Begrifflichkeiten der Einzelwissenschaften Instrumente, mit deren Hilfe sich das jeweilige Sachgebiet bearbeiten lasse.[153]
Die Begrifflichkeit der Philosophie sei jedoch fundamental von der der Einzelwissenschaften zu scheiden. Sie befasse sich nicht mit einem klar umgrenzten Gegenstandsgebiet, und sie bilde vor allem keinen Sachzusammenhang aus, weil das Phänomen des faktischen Lebensvollzugs keinen Sachzusammenhang darstelle. Daher müsse die Philosophie auf die Verwendung von tradierten und unzureichenden Begrifflichkeiten verzichten, die das originäre Vollzugsmoment verstellen. Anders als theoretisch motivierte Beschreibungsversuche soll sie die „Unsicherheit der philosophischen Begriffe" nicht zu beseitigen suchen, sondern sich ihr in radikaler Weise aussetzen. „Philosophische Begriffe [..] sind schwankend, vag, mannigfaltig, fließend" (GA 60, 3), da das Lebensphänomen selbst diesen Charakter aufweise und im permanenten Dahinströmen begriffen sei. Die Annahme fixer Zuständlichkeiten und deren Wiedergabe in fixen Begrifflichkeiten stelle eine grundlegende Verkennung des lebendigen Vollzugs dar, weil faktisch keine isolierten Zuständlichkeiten auftreten, sondern ich mich in unaufhörlich dahinströmenden Situationen im wörtlichen Sinn be-*finde*. Weil menschliches Leben faktisch vortheoretischer Existenzvollzug sei, müsse, so Heidegger, Philosophie ein Vollziehen der vortheoretischen Grunderfahrung sein. „Was Philosophie selbst ist, läßt sich wissenschaftlich nie zur Evidenz bringen, sondern nur im Philosophieren selbst klar machen" (GA 60, 8).

Zur Aufgabe gestellt sieht Heidegger zuvörderst den Nachweis, dass innerhalb der geistesgeschichtlichen Tradition das Vollzugsmoment der faktischen Lebenserfahrung nicht nur übersehen wurde, sondern dass dessen Vernachlässigung Ausdruck eines verborgenen Motivs sei, das es im Rahmen einer philosophiegeschichtlichen Betrachtung zur Abhebung zu bringen gelte. Um ein echtes Selbstverständnis der Philosophie zu ermöglichen, sei die faktische Lebenserfahrung in ihrer konkreten Artikulation zum Ausgangspunkt zu nehmen, damit die in ihr liegenden genuinen Tendenzen gegenüber nicht ursprünglich motivierten aufgewiesen werden können. „Aus der lebendigen Gegenwart heraus erwachsen die Verstehens-Tendenzen, die dann in der Wissenschaft nur in eine ‚exakte' Methodik ausgeformt werden; die ‚Exaktheit der Methode' bietet in sich keine Gewähr für richtiges Verständnis" (GA 60, 77).

[153] Als Beispiel sei auf die Terminologie der Psychologie der Jahrhundertwende verwiesen: Qua Definition von Parametern wie „Reiz", „Reizschwelle" oder „Empfindungsstärke" gibt die Psychophysik an, welche individuellen Erlebnisse unter den jeweiligen Begriff zu subsumieren sind, und unter welchen Bedingungen ihr empirisches Auftreten als nachgewiesen gilt. Zwar existiert im inneren Erleben nicht so etwas wie eine spezifische Reizschwelle im Hinblick auf das Ereignis „einsetzende Wahrnehmung einer schwachen Lichtquelle", sondern ich sehe zum Beispiel eine brennende Kerze. Unter experimentellen Bedingungen genügt jedoch prinzipiell die vorherige Definition der Begriffe, um auf ihrer Basis ein solches ‚Ereignis' empirisch nachweisen zu können.

Wenn im faktischen Leben phänomenologisch eine Tendenz aufzeigbar ist, die eine Verstellung der faktischen Lebenserfahrung durch sie selbst evoziert, kann, so Heidegger, bei dieser angesetzt werden, um mit ihrem Abbau zu beginnen. Falls ein Zusammenhang zwischen dem Vollzugsmoment einerseits und der Ausbildung von Wissenschaften andererseits besteht, birgt dessen Extrapolation die Möglichkeit der Klärung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Wissenschaft. „Der Ausgangspunkt des Weges zur Philosophie ist die *faktische Lebenserfahrung*. Aber es scheint, als ob die Philosophie aus der faktischen Lebenserfahrung wieder hinausführt. In der Tat führt jener Weg gewissermaßen nur *vor* die Philosophie, nicht *bis* zu ihr hin." Echtes philosophisches Verstehen sei nur „durch eine eigentliche *Umwandlung*" (GA 60, 10) zu erlangen.

Die Zergliederung des Weltphänomens durch die Wissenschaften

Die Forderung, die faktische Lebenserfahrung zum Ausgangspunkt der Philosophie zu machen, begründet Heidegger mit deren genuiner Theoriefreiheit. Im vortheoretischen Erleben begegne die Welt als ganzheitlich erfahrenes Phänomen, innerhalb dessen es keine separierten Zuständlichkeiten und keine objektiven Gegebenheitskategorien gebe. „'Faktisch' bedeutet nicht naturwirklich, nicht kausal-bestimmt, und nicht dingwirklich" (GA 60, 9). Im Fluss des Lebens werde keine Gegenständlichkeit erfahren, sondern er präsentiere sich im konkreten Vollzug als unmittelbar erfahrene Lebendigkeit. Was die Selbstwelterfahrung in ihrem Kern ausmache, sei ihr Verhaftet-sein in dem, was als Welt begegne.
Wenn aber die Philosophie als Ausdrucksgestalt des Lebens aus diesem selbst entspringt, wirft das die Frage auf, woher deren geistesgeschichtliche Hinwendung zu wissenschaftlichen Sachzusammenhängen rührt, welche dem faktischen Vollzug Heidegger zufolge diametral entgegensteht. Worin liegt es begründet, dass die Philosophie trotz ihrer Verwurzelung im theoriefreien Welterleben zur Ausbildung theoretischer Ordnungsrahmen neigt? Wo liegen die Motive für die Orientierung der Wissenschaften an Vorstellungen von Dingen und Objekten, welche im konkreten Erleben phänomenal nicht existent sind? In welchem Maß ist der faktischen Lebenserfahrung eine Tendenz immanent, im Ringen um ein Erfassen ihrer selbst gleichsam Zuflucht zu theoretischen Einordnungen zu nehmen? Und warum zeigt das Leben faktisch ein Bestreben, dadurch eine ursprungsmäßig motivierte Philosophie zu behindern?

Heidegger charakterisiert die faktische Lebenserfahrung als das unmittelbare Involviert-sein in das Phänomen Welt. Vor jeder formalen und begrifflichen Annäherung an das Begegnende sei sie „die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt [... Dabei] bezeichnen wir das, was erfahren wird - das Erlebte -, als ‚Welt', nicht als ‚Objekt'. ‚Welt' ist etwas, worin man *leben* kann (in einem Objekt kann man nicht leben)" (GA 60, 11). Im vortheoretischen Erleben sei Welt das, was faktisch begegnet, und was als Welt erfahren wird, bekunde sich im Vollzug immer in Gestalt von Bedeutsamkeiten, die nicht aufgefasst, sondern verstanden werden. Als erfahrener Bedeutsamkeitszusammenhang seien sie das, was das Phänomen Welt ausmacht, so dass eine begriffsmäßige oder methodische Aufgliederung das originäre Phänomen mindestens verzerre und tendenziell zerstöre. „Man kann aber die Phänomene nicht schroff voneinander abgrenzen, als losgelöste Gebilde betrachten, nach ihrem gegenseitigen Verhältnis fragen, sie in

Gattungen und Arten einteilen usw. Das wäre schon eine Verunstaltung, ein Abdriften in Erkenntnistheorie“ (GA 60, 11).
Gleichwohl sei eine solche ‚Abgrenzung’ und ‚Loslösung’ der als Zusammenhang erfahrenen Bedeutsamkeitsverhalte die übliche Vorgehensweise, der sich die Einzelwissenschaften bedienten. Zwar seien jene Bedeutsamkeiten der faktischen Lebenserfahrung unmittelbar zugänglich, doch distinguiere und separiere die wissenschaftliche Betrachtung notwendig stets das einheitlich erfahrene Phänomen Welt. Mit dem Anspruch der erkenntnismäßigen Ordnung des faktisch Erfahrenen antretend, werde dadurch eine prinzipiell divergierende Haltung eingenommen, die auf dem Boden abweichender „Vorgriffe“ notwendig zu einer Sichtweise gelange, welche theoretische Ordnungszusammenhänge postuliere, obgleich diese im Faktischen nicht vorfindlich seien. „Alle Wissenschaft ist bestrebt, darüber hinausgehend eine immer strengere Ordnung der Objekte auszubilden, d.h. eine *Sachlogik*, einen Sachzusammenhang, eine Logik, die in den Sachen selbst gelegen ist [...] Die wissenschaftliche Philosophie ist nichts als eine noch strengere Ausformung eines Gegenstandsgebiets“ (GA 60, 17).

Freilich sei die Ausbildung einer solchen Sachlogik nichts, dessen sich die wissenschaftliche Perspektive enthalten solle, um mit der faktischen Lebenserfahrung ein Phänomen sich zueigen zu machen, das sie bislang aus einer inadäquaten Perspektive behandelt habe. Wissenschaft sei nur möglich auf der Basis der Ausarbeitung und Aneignung eines spezifischen Sachgebietes, worin schließlich ihr auszeichnender und von der Philosophie differierender Charakter bestehe.[154]
Heidegger weist ganz im Gegenteil darauf hin, dass die Aufgabe der Explikation der faktischen Lebenserfahrung einzig der Philosophie zukommen könne, weil sie sich grundlegend von jeder theoriegeleiteten Wissenschaft unterscheide. „Nicht nur dem Objekt und der Methode nach besteht der Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaft, sondern dieser ist prinzipiell radikaler Natur“. Nur eine Klärung des Selbstverständnisses der Philosophie könne dazu führen, dass sie sich ihrer originären Fragen und Vorgehensweise besinne, um damit ihren Vorrang im Hinblick auf die Freilegung der faktischen Lebenserfahrung darzutun. Das Lebensphänomen könne nur auf dem Wege eines radikalen Sich-Einlassens auf den philosophischen Vollzug fernab jeglicher Theoretisierungstendenz zur Abhebung gebracht werden, weil Philosophie wesensmäßig theoriefreies Verhalten sei. „Wenn diese These zu Recht besteht, dann verschwindet jeder Kompromiß und jede Angleichung von Philosophie und Wissenschaft“ (GA 60, 15), was Heidegger im Zuge der weiteren Explikation erweisen will.

[154] Die These lässt sich als Forderung nach einer klaren Teilung der Aufgabengebiete von Philosophie und Wissenschaft verstehen, weil diese anders als jene nicht ursprünglich motiviert sei. In ähnlicher Weise weist Bergson der ‚Metaphysik’ und der ‚Analyse’ unterschiedliche Methoden und Fragestellungen zu: „Zusammenfassend können wir sagen, daß wir einen Unterschied in der Methode wollen, aber keinen Wertunterschied anerkennen. [...] Wir glauben, daß sie im gleichen Maße gewiß und präzise sind oder es werden können“ (E II, 58f).

Die Indifferenz und Selbstgenügsamkeit des faktischen Lebens

Woher aber rührt die von Heidegger postulierte Unvereinbarkeit von Philosophie und Wissenschaft? Wo liegen die Gründe für die konstatierte radikale Verschiedenheit beider? Wenn Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt - ist dann nicht auch die wissenschaftliche Haltung ein Phänomen, das letztlich aus dem faktischen Leben erwächst und somit als diesem wesensmäßig zugehörig betrachtet werden muss? Warum stellt die Philosophie vorgeblich das ursprünglichere Verhalten gegenüber der wissenschaftlichen Perspektive dar? Und gibt es ein existenzielles Phänomen, das für die Divergenz beider verantwortlich zeichnet?

Heidegger verortet den Grund, warum wissenschaftliche Zugangsweisen nicht an die faktische Lebenserfahrung heranreichen können, in dessen ihm eigener Erfahrensweise, indem er die Unterschiedenheit des Gehalts des Erfahrens von dessen Bezugssinn herausstellt. Demnach unterscheidet sich das non-reflexive Verhalten im faktischen Vollzug fundamental dadurch vom wissenschaftlichen Vorgehen, dass es immer in Gehalten lebt, denen Bedeutsamkeit eignet, und die den Kern des Erlebens ausmachen. Dabei wird die Art und Weise des Erfahrens selbst jedoch nicht erfahren, sondern allein in bedeutsamkeitserfüllten Gehalten vollziehe sich das Lebensphänomen als diese verstehendes. „Die faktische Lebenserfahrung zeigt eine *Indifferenz* in Bezug auf die Weise des Erfahrens", indem sie „sich ganz in den *Gehalt* [legt]", so dass im Vollzug die Frage nach dem Wie dieses Vollzugs nicht auftauche. Menschliches Leben sei immer in dem verhaftet, was an Bedeutsamkeiten begegne, ohne dabei den Bezugssinn zu den erfahrenen Phänomenen überhaupt nur zu problematisieren. Die faktische Lebenserfahrung „kommt gar nicht auf den Gedanken, ihr könne etwas nicht zugänglich werden. Dieses faktische Erfahren bestreitet gleichsam alle Angelegenheiten des Lebens" und bestimme damit den Vollzug. Zum Ausdruck komme dies deutlich in der bereits in den *Grundproblemen* charakterisierten „Selbstgenügsamkeit" (GA 60, 12) des konkreten Lebens, welche aus der Indifferenz erwachse.[155]
Weil im faktischen Erleben das spezifische Wie des Erfahrens nicht zur Abhebung komme, bestimme diese Indifferenz alle erfahrenen Bedeutsamkeitsgehalte, und ist Heidegger zufolge daher als ontologisches Grundphänomen zu kennzeichnen. Ohne jegliche reflexive oder theoretische Distanz zu den stets von Bedeutsamkeit geprägten Situationen, in denen die Selbstwelt erfahren werde, befinde sich diese immer im Fluss ihres Erlebens.
Schaue ich mir etwa eine Theateraufführung an, so erlebe ich die Aufführung als Gehalt, ohne dass ich mich dabei bewusst als im Zuschauerraum Sitzender sehe. Zwar bin ich physisch anwesend, doch ist der Umstand für das Erlebnis ‚Theateraufführung' weitgehend irrelevant. Ich bin dann Zuschauer einer Darbietung, nicht jedoch Zuschauer meiner selbst während dieser Darbietung, denn was ich dabei *nicht* erfahre, ist die Art und Weise dieses meines Erfahrens in Gestalt eines distanzierten Blicks auf mich selbst, derweil ich der Aufführung beiwohne. Im faktischen Leben taucht gemeinhin nicht einmal die Frage nach dem spezifischen Wie des Erfahrens auf, weil sie aufgrund der

[155] vgl. oben S.64ff.

Selbstgenügsamkeit und Indifferenz faktisch nicht existent ist, wie sich im Anschluss an Heidegger formulieren lässt.

Das wissenschaftliche Vorgehen sei im Hinblick auf das faktische Erleben hingegen bestrebt, das Wie des Vollzugs zu problematisieren, wozu zunächst ein Absehen von dessen Indifferenz erforderlich sei. Damit einher gehe notwendig die Evozierung einer gewissen Distanz, da solchermaßen die ursprüngliche Indifferenz des Lebensvollzugs modifiziert werde. So werde die eigentliche Selbstwelterfahrung, die sich ursprünglich in Bedeutsamkeiten artikuliere, jedoch verzerrt. Auf dem Wege der Suche nach wissenschaftlich motivierten Zugängen würden vermeintlich adäquate Begrifflichkeiten entwickelt, obgleich diese nur in unzureichender Weise den theoriefrei erfahrenen Phänomenen korrespondierten. Bereits die Ausbildung einer nicht am faktischen Vollzug orientierten Begrifflichkeit stelle ein Verkennen des Lebensphänomens dar.
Auch und in besonderer Weise gelte dies für die zeitgenössischen philosophischen Strömungen, die auf diesem Wege „meistens nur theoretisch ausgeformte Begriffe des Seelischen" analysierten, welche nicht der faktischen Lebenserfahrung entstammten, sondern dem jeweiligen theoretischen Vorgriff. „Ich erfahre mich selbst im faktischen Leben weder als Erlebniszusammenhang, noch als Konglomerat von Akten und Vorgängen, nicht einmal als irgendein Ichobjekt in einem abgegrenzten Sinn, sondern in *dem, was* ich leiste, leide, was mir begegnet, in meinen Zuständen der Depression und Gehobenheit u.ä." (GA 60, 13).[156]
Die faktische Unabgehobenheit des Vollzugs zu berücksichtigen und herauszustellen, müsse wichtigstes Anliegen der Philosophie sein, die sich von der theoretisch-wissenschaftlichen Betrachtung grundlegend durch ihre Distanzlosigkeit zum faktischen Erleben unterscheide, insofern sie ursprünglich sei. Die Philosophie soll Heidegger zufolge den Vollzugscharakter der Existenz unverstellt zur Darstellung bringen, indem sie mit dem Bedeutsamkeitsmoment erlebter Situationen dessen herausragendes Wesensmerkmal expliziert. Oder zutreffender formuliert: Sie soll mit dem Verhaftet-sein in Bedeutsamkeitsgehalten dessen geistesgeschichtlich bislang *verborgenes* Wesenmerkmal explizieren und in die Unverborgenheit überführen.[157]

---

[156] Heideggers diesbezügliche Ausführungen im Text lassen sich als Umsetzung der in der *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* erhobenen Forderung verstehen, auf jedweden sprachlichen Ordnungsrahmen zu verzichten, der das faktische Lebensphänomen artifiziell verzerre. Vorrangige Aufgabe der Philosophie müsse es sein, die originäre Selbstwelterfahrung so zur Abhebung zu bringen, wie sie sich faktisch darbiete. „Begriffe wie ‚Seele', ‚Zusammenhang von Akten', ‚transzendentales Bewußtsein'; Probleme wie das des ‚Zusammenhangs von Leib und Seele' - alles dies spielt für uns keine Rolle. [...] Dies Sich-Selbst-Erfahren ist nicht theoretische ‚Reflexion', ist nicht ‚innere Wahrnehmung' u.ä., sondern selbstweltliche Erfahrung, weil das Erfahren selbst einen weltlichen Charakter hat [...] Es ist in keiner Weise zu hoffen, daß das alles unmittelbar verstanden wird, sondern alle diese Dinge werden nur in einem beständigen Prozeß des Philosophierens, beständig neu wachsend, zugänglich. Es handelt sich hier nur darum, den Ansatz für das Verständnis der Philosophie selbst zu gewinnen" (GA 60, 12f).

[157] Obgleich der Terminus der Unverborgenheit (alétheia) in dieser frühen Vorlesung noch nicht auftaucht, gewinnt er in der Folgezeit im Zuge der Aristoteles-Rezeption zentrale Bedeutung für das Denken Heideggers durch die (Neu-) Bestimmung der Phänomenologie als *Hermeneutik der Faktizität*. „Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein. [...] Die Beziehung zwischen Hermeneutik und Faktizität ist dabei nicht die von Gegenstandserfassung und erfaßtem Gegenstand, dem jene sich lediglich angemessen hätte,

Wenn aber die faktische Lebenserfahrung der originäre Ausgangspunkt der Philosophie ist, die Wissenschaft hingegen gewissermaßen ein abgeleiteter Modus dieses ursprünglichen Verhaltens, schließt sich die Frage an, wie es zur Ausbildung von Wissenschaft überhaupt kommen kann. Insofern das faktische Leben von Indifferenz und Selbstgenügsamkeit geprägt ist, sich also immer im konkreten Vollzug befindet und in diesem verhaftet bleibt, so ist zu fragen, wodurch die Einnahme einer abweichenden Haltung beeinflusst ist und welche Gründe hierfür verantwortlich zeichnen. Warum kommt es faktisch zur Entstehung von Wissenschaft? Und welches sind innerhalb des Lebensvollzugs die Motive für diese Tendenz?

Die Verdeckung der Philosophie im Wechsel der Einstellung

Heidegger sieht die faktische Lebenserfahrung in ihrer vorfindlichen Gestalt von einer tiefgreifenden Ambivalenz durchzogen. Neben ihrem Charakter als vortheoretischer Existenzvollzug konstatiert er in ihr eine Tendenz zur Ausbildung theoretischer Ordnungsrahmen, die im wissenschaftlichen Verhalten manifest werde. Dabei finde situativ der Wechsel zwischen theoriefreiem Lebensvollzug und wissenschaftlicher Perspektive in der Regel weitgehend unbemerkt statt. „Faktisch höre ich in einer bestimmten Situation wissenschaftliche Vorträge, rede dann über alltägliche Dinge, im selben Zuge". Ohne einen grundlegenden Wechsel der Situation werde lediglich die „Weise des Dabeiseins" geändert, indem der jeweilige erfahrene „Gehalt" ein anderer werde. Zwar würden dergestalt auch wissenschaftliche Objekte zur Kenntnis genommen, doch seien diese „zunächst im Charakter der faktischen Lebenserfahrung erkannt" und ihr als solche zugehörig. Grundsätzlich sei es im faktischen Erleben irrelevant, ob Bedeutsamkeitsgehalte im Modus des theoriefreien Vollzugs oder aber Objektzusammenhänge im Modus des wissenschaftlichen Gesprächs zur Kenntnis genommen werden, weil beide letztlich im faktischen Vollzug sich ereigneten. Modifiziert werde einzig der Gehalt des Erfahrenen; „ein bestimmter Einstellungswechsel kommt mir dabei nicht zu Bewußtsein" (GA 60, 14).[158]

Sowohl Wissenschaft als auch Philosophie entspringen demnach dem Lebensvollzug. Jedoch weist Heidegger auf ein zentrales Motiv hin, das ursächlich für die unterschiedlichen Charaktere von Wissenschaft und Philosophie sei, weil es als existenzielles die Entstehung und Forcierung der theoretisch-wissenschaftlichen Haltung begünstige. Zwar sei einerseits Philosophie als existenzielle Grunderfahrung genuiner Ausdruck des Lebensvollzugs, doch trete andererseits eine spezifische Tendenz zum Ausblenden der

---

sondern das Auslegen selbst ist ein mögliches ausgezeichnetes Wie des Seinscharakters der Faktizität. [...] Der *hermeneutische Einsatz* [...] entspringt und entwächst einer Grunderfahrung, d.h. hier einem philosophischen Wachsein, in dem das Dasein ihm selbst begegnet. Das Wachsein ist philosophisch, das besagt: es ist lebendig in einer ursprünglichen *Selbstauslegung,* die Philosophie von ihr selbst sich gegeben hat, dergestalt, daß sie eine entscheidende Möglichkeit und Weise der Selbstbegegnung des Daseins ausmacht" (GA 63, 15ff; vgl. weiterführend G. Figal: Martin Heidegger zur Einführung. Hamburg ^{3}1999, S.20ff).

158 Heidegger verweist in diesem Zusammenhang auf die Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie,* in der er dem Phänomen der Kenntnisnahme eine ausführliche Interpretation hat zukommen lassen (vgl. GA 60, 101).

faktischen Indifferenz zutage, deren institutionalisierte Gestalt die Wissenschaft sei. Im Leben selbst seien zwei antagonistische Tendenzen vorfindlich, die es wesensmäßig kennzeichneten, und die beide dem faktischen Vollzug entstammten. „Die faktische Lebenserfahrung verdeckt immer wieder selbst eine auftauchende philosophische Tendenz durch ihre Indifferenz und Selbstgenügsamkeit". Weil sie die situativen Einstellungswechsel, also das *Wie* des Erfahrens, nicht bewusst vollziehe, obgleich beide Einstellungen sich fundamental unterscheiden, wechsele die faktische Lebenserfahrung zwischen diesen, ohne den Wechsel selbst zur Kenntnis zu nehmen.
Die Indifferenz und Selbstgenügsamkeit führten dazu, dass der Einstellungswechsel zumeist unbemerkt vollzogen werde, und die faktische Lebenserfahrung „ständig der Artikulation zur Wissenschaft und schließlich einer ‚wissenschaftlichen Kultur' zu[strebt]". Aufgrund der dem Vollzug selbst immanenten Verborgenheit der Einstellungswechsel hält Heidegger es daher für unausweichlich, durch „eine eigentümliche Umwendung des philosophischen Verhaltens" herauszustellen, dass neben der theoretischen Tendenz „Motive rein philosophischer Haltung" (GA 60, 15) liegen, durch deren Aufzeigen das Problem des Einstellungswechsels erst zureichend problematisiert werden könne.[159]
Somit offenbart sich das Vollzugsmoment als ausgesprochen diffiziles Phänomen, das Heidegger zufolge zwar einerseits den Keim der philosophischen Grundhaltung birgt, jedoch zugleich mittels der Orientierung an theoretisch-wissenschaftlichen Ordnungsvorstellungen für ein Unterdrücken jener verantwortlich zeichne. Im Einlassen auf die originäre philosophische Haltung, die von Lebendigkeit und dem Dahinströmen des Lebensprozesses gekennzeichnet sei, zeige die faktische Lebenserfahrung parallel eine Tendenz zur Stillstellung und sprichwörtlichen Fest-stellung, die den eigentlichen Vollzug zerstört. Heidegger konstatiert daher, dass „die faktische Lebenserfahrung nicht nur Ausgangspunkt der Philosophie sein [muß], sondern gerade das [ist], was das Philosophieren wesentlich behindert" (GA 60, 16).

Abzusehen ist Heidegger zufolge innerhalb der Philosophie von der Einnahme einer theoretisch-wissenschaftlichen Haltung, weil damit die Vorstellung von Dingen und Objekten einhergehe, die einem Sachzusammenhang zugehörig seien. Die wissenschaftliche „Einstellung" sei insofern Ausdruck des expliziten Ausblendens der originären Lebendigkeit des Lebensphänomens, weil sie den „*lebendige[n]* Bezug zum Erkenntnisgegenstand" eliminiere. „Mit dieser ‚Einstellung' wird zugleich ‚eingestellt' (im Sinne ‚es wird damit aufgehört, z.B. wie man sagt: ‚Der Kampf wird eingestellt'" (GA 60, 48).[160]

---

[159] Im Hinblick auf das Gewinnen einer solchen ‚rein philosophischen Haltung' heißt es bei Bergson in der *Einführung in die Metaphysik* im Zusammenhang des Verhältnisses zwischen theoretischer Wissenschaft und Philosophie: „Es bleibt indessen wahr, das unser Geist die entgegengesetzte Richtung zu verfolgen vermag. Er kann sich in die bewegliche Wirklichkeit hineinversetzen, ihre unaufhörlich wechselnde Richtung annehmen, kurz, sie intuitiv ergreifen. Er muß sich deswegen Gewalt antun und die gewöhnliche Richtung seines Denkens umkehren [...] Nur so kann sich eine fortschreitende Philosophie bilden, die frei ist von den Streitigkeiten der Schulen [...], nachdem sie sich frei gemacht hat von den künstlichen Formulierungen, die sie selbst gewählt hat [...] *Philosophieren* besteht darin, die gewohnte Richtung *unserer Denkarbeit umzukehren*" (EM, 214f).
[160] Weiterhin heißt es im Vorlesungstext: „'Einstellung' ist ein solcher Bezug zu Objekten, in dem das Verhalten in dem Sachzusammenhang aufgeht. Ich richte mich lediglich auf die *Sache* ein. [...]

Mit einem theoretisch motivierten wissenschaftlichen Erkenntnisinteresse an das menschliche Leben in seinem konkreten Vollzug heranzutreten, impliziere notwendig den Verzicht auf ein wirkliches Verstehen des Lebensphänomens. Ein derartiges „*einstellungsmäßiges Verstehen*", so Heidegger, habe mit dem „*phänomenologischen Verstehen* nichts zu tun" (GA 60, 49), da es vom faktischen Vollzugsmoment absehe und nicht ursprünglich motiviert sei.

8.2 Sicherungstendenzen

Bereits in der Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* finden sich Überlegungen zum Problem des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft, die Heidegger im Anschluss an die phänomenologische Destruktion der Ansätze Natorps und Diltheys entwickelt. Weil beide das Erlebnisproblem nicht in ursprünglicher Weise fassten, sei das Problem des faktischen Selbstwelterfahrens bei ihnen nicht nur nicht zureichend behandelt, sondern in eine theoretische und objektivierende Perspektive genommen, die letztlich Ausdruck einer Tendenz sei, welche das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft in seinem Kern berühre. Sowohl Diltheys als auch Natorps Philosophie seien als exemplarisch dafür zu betrachten, „daß das ursprüngliche Motiv der Philosophie vergessen wurde und es nicht mehr in die Aufgabe der Philosophie hineingenommen wird", indem die „theoretische Einstellung" leitend für die aufgegriffenen Fragestellungen werde.
Woher aber rührt die von Heidegger konstatierte „Tendenz auf Erkenntnis (im theoretischen Sinn)" (GA 59, 170), welche ein genuines Erfassen des Selbstweltvollzugs verhindere? Warum führt die philosophische Auseinandersetzung mit dem Erlebnis-problem dazu, dass eine theoretische Haltung evoziert wird? Wenn Philosophie aus dem faktischen Leben selbst entspringt und ein existenzielles Grundphänomen ist - wie kann es dann dazu kommen, dass neben der Philosophie auch die Wissenschaft gewissermaßen als abgeleitetes Derivat sich des Vollzugmoments zu bemächtigen versucht? Oder existiert gar ein existenzielles Motiv, das zur Ausbildung theoretisch motivierter Perspektiven führt?

Wir werden im folgenden anhand von Heideggers Ausführungen im Schlussteil der Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA 59) der Frage nachgehen, in welchem Zusammenhang Philosophie, Wissenschaft und faktische Lebenserfahrung miteinander stehen.[161] Dabei wird mit dem Phänomen der ‚Bekümmerung des Selbst' einer der zentralen Gedanken der Vorlesung näher aufgegriffen. Heidegger versteht dieses als Ausdruck einer ‚Sicherungstendenz', welche dem Leben wesensmäßig zukomme. Dem wird sich anschließen die Auseinandersetzung Heideggers mit der Geschichtswissenschaft in der Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (GA 60). Heidegger unterzieht hier einzelne zeitgenössische philosophische Strömungen einer kritischen Interpretation, um sie schließlich als exemplarisch für den „Kampf des Lebens

---

Wir haben also einen Doppelsinn des Wortes ‚Einstellung': erstens Einstellung in ein Sachgebiet, zweitens Einstellung des ganz menschlichen Bezugs zum Sachzusammenhang" (GA 60, 48).
[161] Textgrundlage wird hierbei die von Oskar Becker angefertigte Nachschrift sein (vgl. GA 59, 149-174).

gegen das Historische“ (GA 60, 38) zu kennzeichnen. Hierin zeige sich eine weitere Artikulation der Sicherungstendenz des faktischen Lebensvollzugs.

Philosophie als Unsicher-machen des Daseins

Als gemeinsames Kennzeichen der zeitgenössischen philosophischen Strömungen identifiziert Heidegger deren Absehen vom faktischen Selbstweltvollzug. Dieser muss Heidegger zufolge Ausgangspunkt aller Philosophie sein, denn „in jeder Philosophie ist *mehr* prätendiert als bloße Wissenschaft, und dieses ‚Mehr' führt zurück auf das Motiv des Philosophierens selbst“ (GA 59, 149). Weil sich das Leben im konkreten Vollzug als unaufhörliches Dahinströmen inmitten von Bedeutsamkeitszusammenhängen präsentiert, in die es je schon involviert ist, impliziert das die methodische Anweisung, diesen Charakter unberührt zu lassen, und ihn phänomenologisch zu extrapolieren. Philosophie als existenzielle Grunderfahrung ist nur dann ‚echt' und ‚ursprünglich' motiviert, wenn sie im philosophischen Vollzug die genuine Lebendigkeit fernab von theoretisierenden Ordnungsvorstellungen bewahrt.

Dem gegenüber ziele die wissenschaftliche Betrachtung darauf, begegnende Phänomene in eine Perspektive zu rücken, die vor allem dem Motiv der Gewinnung von Erkenntnissen verpflichtet sei. Anders als das philosophische Verhalten, sei das wissenschaftliche weniger an den sich zeigenden Phänomenen selbst interessiert, als vielmehr an deren Relevanz für die eigentliche wissenschaftliche Betrachtung. Mit dem Herantreten an das Lebensphänomen unter Maßgabe eines wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses sei prinzipiell dessen Erforschbarkeit durch die eingenommene Perspektive intendiert, und als Erkenntnis werde das postuliert, was auf der Grundlage des angelegten Ordnungsrahmens als solche verstanden wird. Das vom jeweiligen Ordnungsrahmen beschriebene Gegenstandsgebiet und die ihm immanente Sachlogik umgrenzen die Sphäre, innerhalb derer bestimmte Befunde und Aussagen als Erkenntnis bezeichnet werden. Insofern lässt sich Wissenschaft als Ausdruck der Tendenz verstehen, durch das „Abgleiten in eine ‚Einstellung'“ (GA 59, 170) das zu sichern, was sie unter ‚Erkenntnis' versteht. Wissenschaft prätendiere folglich im buchstäblichen Sinn, Erkenntnis sicher zu stellen.[162]

Im Hinblick auf den Selbstweltvollzug betrachtet Heidegger ein solches Vorgehen als bereits im Ansatz verfehlt, weil damit das eigentliche Anliegen der Philosophie verkannt werde. Diese ziele als Element der faktischen Lebenserfahrung nicht auf die Sicherstellung von theoretischer Erkenntnis, sondern ganz im Gegenteil auf das Aufzeigen der dem Leben eigenen Unsicherheit, welche im Vollzug fortwährend sich zeige. Das könne wiederum nur durch die Bereitschaft zum Einlassen auf den phänomenologischen Abbau aller verzerrenden Perspektiven gezeigt werden, worin die herausragende Aufgabe der zuvor durchgeführten phänomenologischen Destruktion bestehe. „Sie ist der Ausdruck

[162] Dies wird einer der leitenden Gedanken der Vorlesung *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17) vom Wintersemester 1923/24 sein, in welcher Heidegger anhand ausführlicher Interpretationen Husserls, Descartes' und Thomas von Aquins dem Phänomen der ‚Sorge um erkannte Erkenntnis' in der abendländischen Philosophie nachgeht. „Die Sorge um erkannte Erkenntnis ist nichts anderes als *Angst vor dem Dasein*“ (GA 17, 97).

der Philosophie, sofern im Motiv der Philosophie liegt die Sicherung oder vielmehr das Unsicher-machen des eigenen Daseins“ (GA 59, 171).
Die Philosophie soll, so Heidegger, in radikaler Bereitschaft zur Destruktion aller nicht ursprünglichen Motive herausstellen, dass das ihr eigene Motiv ein prinzipiell vom wissenschaftlichen abweichendes ist, weil sie in den Vollzug hineinführe, statt ihn aus einer theoretisch-distanzierten Haltung zu betrachten. „Philosophie kann nicht Wissenschaft sein, sie darf nicht in die einstellungsmäßige Bestimmung abgleiten“ (GA 59, 170). Philosophisches Verhalten sei als ursprüngliches „durchherrscht von einer sich ständig erneuernden Grunderfahrung“ (GA 59, 172), die es im philosophischen Vollzug lebendig werden zu lassen gelte. Die Ursprünglichkeit des Lebensvollzugs sei nur dadurch zu gewinnen, dass die Philosophie sich als genuine Artikulation des Vollzugs verstehe.

Die Bekümmerung des Daseins um sich selbst

Dass dennoch die theoretische Einstellung weithin leitend für die zeitgenössischen Strömungen sei, habe seinen Grund darin, dass im Leben neben dem philosophischen Motiv das Motiv der Sicherung existent sei. Beide sieht Heidegger gleichsam in ontologischer Opposition zueinander stehen. So sind im faktischen Vollzug immer nur wechselnde Bedeutsamkeitsgehalte vorfindlich, die menschliches Leben wesensmäßig ausmachen. Sich immer in erlebter Faktizität befindend und sich auf diese hin entwerfend, ist im Vollzug stets ein spezifischer Horizont existent, aus dem heraus Leben sich verständlich wird. Dieser befindet sich jedoch in unaufhörlicher Veränderung, weil der Selbstweltvollzug ständig neue Horizonte schafft und vorfindet, indem er sich auf das vor ihm liegende hin entwirft.
Hieraus erwachse eine Art Verlangen nach sicheren Gehalten; nach etwas, dem nicht der Charakter permanenter Veränderung und Unsicherheit zukomme, und das in wissenschaftlichen Vorstellungen wie absoluter Geltung oder sicherer Erkenntnis Gestalt annehme. „Wir haben aber weder ein absolutes Bewußtsein, noch eine absolute Faktizität“, so dass eine der wichtigsten Funktionen von Wissenschaft darin bestehe, derartige Ideen zu implementieren und durch Forschung gleichsam zu befriedigen. Menschlichem Leben komme eine „Sicherungstendenz“ (GA 60, 45) zu, die in der Folge zur Ausbildung wissenschaftlicher Begriffsrahmen streben lasse. In der Orientierung an Objektivitätsvorstellungen sei folglich ein existenzielles Grundphänomen zu sehen. Aus dem existenziellen Motiv der Sicherung des Daseins erwachse überhaupt erst die Vorstellung von Wissenschaftlichkeit. Damit sei jedoch zugleich „die Frage nach der eigentlichen Faktizität vergessen“ (GA 59, 173).

Es ist diese Frage nach der eigentlichen Faktizität, der sich die Philosophie Heidegger zufolge annehmen muss, um in deutlicher Opposition zu den theoretischen Erkenntnisidealen der Wissenschaft mit dem faktischen Vollzug der Selbstwelterfahrung die „Urwirklichkeit“ phänomenologisch zum Thema zu machen. Diese präsentiere sich nicht in Form eines „Kenntnisnehmen[s]“, sondern als „lebendige[s] Beteiligtsein, das Bekümmertsein, so daß das Selbst ständig von dieser Bekümmerung mitbestimmt ist“. Faktischer Vollzug sei stets Ausdruck der Bekümmerung des Daseins um sich selbst, wobei die Anheimgabe an die Idee der Wissenschaftlichkeit ein besonderer Modus dieser Bekümmerung sei.

Das ursprüngliche philosophische Verhalten liege *vor* der Orientierung an ‚festen' und ‚sicheren' Idealen wie der theoretischer Wahrheit oder absoluter Erkenntnis, bilde jedoch eine solche Orientierung als Substitut für die philosophische Haltung aus, da der selbstweltliche Vollzug in „ständige[r] Sorge um das Abgleiten aus dem Ursprung" sei, was faktisch im Verlangen nach einer „beruhigende[n] Versicherung" wirksam werde. Weil diese „Sorge" ein existenzielles Grundphänomen sei, bleibe es das eigentliche Ziel der Philosophie, den ursprünglichen Vollzug des Lebens zur Sichtigkeit zu bringen. „Wo sie [i.e. die Sorge; V.T.] sich ersatzmäßig in Aufgaben auslebt, ist das aktuelle selbstweltliche Dasein verdorben" (GA 59, 173). Die Modifikation des originären Vollzugsmoments sei daher durch einen phänomenologischen Abbau rückgängig zu machen, der ein Freilegen der Sorgestruktur des Lebens zum Ziel habe. Mittels der phänomenologischen Destruktion will Heidegger „die Sorge steigern und konzentrieren auf Existenz hin", um dadurch die philosophische „Grunderfahrung aus[zu]lösen" (GA 59, 131).[163]

Somit weist Heidegger in der *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* der Philosophie die Aufgabe zu, das Motiv der Bekümmerung des faktischen Daseins als das ursprüngliche aufzuweisen und damit das ontologische Fundament freizulegen, auf dem selbstweltlicher Vollzug sich ereigne. Es sei ihre vorrangige „Aufgabe, die Faktizität des Lebens zu erhalten und die Faktizität des Daseins zu stärken", was nur auf dem Wege einer radikalen Hinwendung zu den genuinen Charakteristika des Selbstweltvollzugs geleistet werden könne.
Hierzu sei neben einer generellen Umwendung auch die Begrifflichkeit der Philosophie im Hinblick auf das konstitutive Moment des Selbstweltvollzugs zu revidieren und aus dessen originären Charakteren zu gewinnen, weil dies ein wirkliches Verstehen seiner erst ermögliche. Einzig auf dem Wege einer strengen phänomenologischen Explikation, die allein den sich zeigenden Vollzugsphänomenen verpflichtet sein müsse, könne das geschehen. Dabei dürfe die „Strenge" der phänomenologischen Methode nicht im Sinne des mathematisch-naturwissenschaftlichen oder des transzendentalphilosophischen Denkens verstanden werden, weil mit ihr eine „über alle wissenschaftliche Strenge hinausgehende Explikation" gemeint sei. Sie ziele nicht auf die Gewinnung sicherer Erkenntnisse oder theoretischer Wahrheit, sondern habe ganz im Gegenteil zum vorrangigen Ziel, „das Bekümmertsein in seiner ständigen Erneuerung in die Faktizität des Daseins zu erheben und das aktuelle Dasein letztlich unsicher zu machen" (GA 59, 174). Erst durch ein solches Unsicher-machen können es gelingen, die verborgenen Motive und Tendenzen des Daseins freizulegen.[164]

---

[163] Dies wird in der Folgezeit leitend für das Denken Heideggers sein und in *Sein und Zeit* umfassend ausgearbeitet: „Die Analytik des Daseins, die bis zum Phänomen der Sorge vordringt, soll die fundamentalontologische Problematik, *die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt,* vorbereiten" (SZ, 183).

[164] Im Zuge des Projekts einer solchen ursprünglich motivierten Explikation fordert Heidegger am Ende der Vorlesung, es sei nicht nur eine neue philosophische Begrifflichkeit im Hinblick auf ein originäres Erfassen der begegnenden Lebensphänomene zu entwickeln, sondern darüber hinaus die traditionelle Aufteilung der Philosophie in spezielle Disziplinen zu beseitigen, weil auch hierin letztlich eine Orientierung an Sachgebieten zu sehen sei. „Es gibt daher keine philosophischen Disziplinen (wie Logik, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie). - Diese Scheidung in Disziplinen ist rückgängig zu machen. [...] Die Philosophie kennt keine Disziplinen. Das würde heißen, ihr Erfahren löse sich auf und es stünden dann reine Sachgebiete da. Diese Gefahr des Abgleitens in die reine Versachlichung muß ständig verhütet werden" (GA 59, 172).

Das Absehen vom Historischen als Ausdruck der Sicherungstendenz des Daseins

Neben der Orientierung an theoretischen Erkenntnisidealen im allgemeinen sei es der zeitgenössische philosophische Umgang mit dem Historischen, worin die Sicherungstendenz des Daseins ihren deutlichsten Ausdruck finde, wie Heidegger in der *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* zu zeigen versucht. Weil Menschen historische Wesen seien, müsse die Philosophie dem Rechnung tragen, indem sie die faktische Erfahrensweise des Historischen als das „Kernphänomen" (GA 60, 31) extrapoliere. „Wir müssen den Sinn des Historischen phänomenologisch aufklären" (GA 60, 35). In Gestalt der Geschichtswissenschaft sei diese Aufgabe nicht zu leisten, da diese, ebenso wie die Naturwissenschaften, mit inadäquaten Begriffen operiere und daher das Phänomen nicht zu erfassen imstande sei.
Dem zeitgenössischen Umgang mit dem Historischen liege die Orientierung an „Objektszusammenhänge[n]" in Form von Allgemeinbegriffen zugrunde, die das Phänomen des Historischen im Sinne einer „Eigenschaft eines sich zeitlich wandelnden Objekts" auffassten, welche dem menschlichen Leben zukomme. Das Leben werde als ein in der objektiven Zeit ablaufendes Vorkommnis behandelt, das sich mithilfe von Kategorisierungen fassen und einordnen lasse.[165] Aus der Perspektive der Geschichtswissenschaft erscheine das Historische des menschlichen Lebens als Disposition eines Objekts, die es neben anderen habe, obgleich es sich in erlebter Faktizität grundlegend anders präsentiere. Die geschichtswissenschaftliche Betrachtung sei daher nicht ursprünglich motiviert, weil sie von einem theoretisierenden „*Vorgriff auf das Objekt* bestimmt" (GA 60, 32) sei.[166]

Diesen ‚Vorgriff' betrachtet Heidegger als deutlichen Ausdruck der von ihm beschriebenen Sicherungstendenzen. Indem das Leben im Sinne eines Objektes aufgefasst und „in die historische *objektive* Wirklichkeit hineingestellt" werde, antworte die Geschichtswissenschaft auf das ursprüngliche Motiv der Bekümmerung des Daseins, um solchermaßen die ihm immanente „Beunruhigung" zu beseitigen. Diese werde von ihr nicht als genuines Lebensphänomen genommen, sondern auf dem Wege der Objektivierung in einen Sachzusammenhang eingeordnet und damit in ihrem Wesen verkannt. Die Sicherungstendenz des Lebens, unter denen die Geschichtswissenschaft ebenfalls nur eine besondere Form darstelle, sei das ursprüngliche Phänomen, so dass der Philosophie die Aufgabe zukomme, diese genuine Sicherungstendenz als solche zu kennzeichnen, statt sie in Form einer wissenschaftlichen Darstellung beruhigen zu wollen. Zwar werde qua Objektivierung das Dasein in der Tat beruhigt, doch werde dadurch auf das Bekümmerungsphänomen „nicht geantwortet" (GA 60, 51), weil es lediglich zum Element einer formalisierenden „Ordnungsbeziehung" (GA 60, 52) gemacht werde.

---

[165] Den gleichen Einwand erhebt Bergson gegen jene Wissenschaften, die er aufgrund ihres theoretisch motivierten Vorgriffs unter dem Titel ‚Analyse' subsumiert (vgl. etwa ZF, 131ff).
[166] Als exemplarisch für ein solches Vorgehen greift Heidegger in der Vorlesung die Religionsphilosophie von Ernst Troeltsch [1865-1923] in einer längeren Darstellung auf, den er als den „bedeutendste[n] Vertreter der gegenwärtigen Religionsphilosophie" (GA 60, 19) bezeichnet (vgl. E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen [1912]. Tübingen 1994).

Dem gegenüber habe die Philosophie darauf abzuzielen, das Phänomen des Historischen als etwas Prozesshaftes, sich Vollziehendes und Dahinströmendes zu fassen, weil „das Historische unmittelbare Lebendigkeit" (GA 60, 33) sei. Weil Leben faktisch nicht als Teil eines Sachzusammenhangs erfahren werde, stelle jeder objektivierende Vorgriff einen folgenschweren ontologischen Fehlgriff insofern dar, als dadurch das der Ausbildung solcher Ordnungsrahmen zugrunde liegende Bekümmerungsmotiv nicht zur Sichtigkeit gebracht werden könne. Die genuine Beunruhigung des Dasein kann, so Heidegger, als Phänomen nicht gesehen werden, da durch die buchstäbliche Sicherstellung des Lebens qua Geschichtswissenschaft das „verschwindet [...], was eigentlich (ursprünglich) beunruhigt wird". Dadurch werde zwar „die Lösung der Beunruhigung [...] sehr einfach" (GA 60, 53), doch werde dies der Erfahrensweise des Historischen in der konkreten Lebenserfahrung nicht gerecht.

Heidegger sieht die von ihm beschriebene Tendenz der Geschichtswissenschaft zur Orientierung an verfehlten Begrifflichkeiten und Ordnungsrahmen in einer geistesgeschichtlichen Tradition stehen, die sich traditionell einer Ontologie der Dinglichkeit bediene. Diese verkenne den Prozesscharakter des Lebens, da sie im wesentlichen erkenntnistheoretischen Motiven folge, wodurch sie des eigentlichen Sinns des Historischen nicht habhaft werden könne. Innerhalb der faktischen Lebenserfahrung begegneten keine theoretischen Sachverhalte und Objektzusammenhänge, sondern sie sei in ihrem Wesen bestimmt von Bedeutsamkeitszusammenhängen. „Die Sprache der Sachbetrachtung" sei „nicht ursprünglich", da sie durch die Zugrundelegung einer von Dinglichkeit und Objekten geprägten Ontologie den originären lebendigen „Vollzugszusammenhang" verzerre, den es jedoch in seiner sich faktisch zeigenden Gestalt philosophisch zu extrapolieren gelte. „Der philosophische Begriff hat eine dem Sachbegriff unvergleichbare Struktur". Nur „aus dem Verstehen der Situation" könne das genuine Lebensphänomen im Rahmen der Extrapolation „seinen Sinn" (GA 60, 85) gewinnen. Das Historische könne nur verstanden werden, wenn mit dem Bedeutsamkeitscharakter des Lebens und dem Situationsphänomen seine zentralen Wesensmerkmale unverstellt zur Abhebung gebracht werden.

Das Lebensphänomen in Abgrenzung zum wissenschaftlichen Objekt

Heidegger will durch das Aufdecken der im Lebensvollzug selbst verdeckten Sicherungstendenzen aufzeigen, dass das Leben nur als *Phänomen* verstanden werden kann. Mittels der Stilisierung des Lebensphänomens zu einem wissenschaftlich zu betrachtenden Objekt werde dessen originärer Charakter ausgeblendet. Es sei „die Tendenz des phänomenologischen Verstehens, den Gegenstand selbst in seiner Ursprünglichkeit zu erfahren" (GA 60, 76).
Der faktische Lebensvollzug differiere grundlegend von wissenschaftlichen „Objektbestimmtheiten", da diese anders als jener Ausdruck von „formale[n] Gesichtspunkte[n]" seien. „*Objekt* und *Gegenstand* sind nicht dasselbe. Alle Objekte sind Gegenstände, aber nicht umgekehrt alle Gegenstände Objekte" (GA 60, 35). Ein Gegenstand sei „ein Etwas überhaupt" (GA 60, 36); etwas, das faktisch begegne und innerhalb des Bedeutsamkeitszusammenhangs Welt erfahren werde. Sprichwörtlicher Gegenstand einer ursprünglichen Explikation des Historischen dürfe folglich nur das

faktische Leben als sich zeigendes Phänomen, niemals aber als wissenschaftliches Objekt sein. „Die Verwischung dieser Unterschiede" zwischen sich zeigenden Phänomenen und wissenschaftlichen Objekten sei „verhängnisvoll" (GA 60, 34) und durch einen radikalen philosophischen Neuanfang rückgängig zu machen.

Insofern betrachtet Heidegger geschichtswissenschaftliches Forschen als Ausdruck des „mehr oder minder lauten Kampf[s] gegen die Geschichte" (GA 60, 38). Dieser sei in zahlreichen zeitgenössischen Strömungen sichtbar, so dass es gelte, wiederum den Kampf gegen diese nicht-ursprünglichen Konzeptionen aufzunehmen.[167] Das Historische sei kein objektives Sein, sondern lebendige geschichtliche Wirklichkeit, die das Individuum erfahre. Als solche könne sie nur zugänglich werden, indem zunächst das existenzielle Verlangen des Menschen in seiner konkreten Lebenswirklichkeit nach Sicherung herausgestellt werde. „Wir müssen also das Bekümmerungsphänomen im *faktischen* Dasein *unverdeckt* zu Gesicht zu bekommen versuchen" (GA 60, 52).
Weil menschliches Leben nicht ein abstraktes Vollziehen theoretischer Akte mit einem objektivierenden Ansatz sei, müsse auch die Philosophie auf die theoretische Einstellung verzichten, da sie andernfalls ihr eigentliches Anliegen im wörtlichen Sinn *eingestellt* habe. Als Menschen agierten wir immer aus einer Sinnganzheit heraus und nähmen im Hinblick auf diese als solche empfundene *sinnvolle* Handlungen vor, indem wir ein je individuelles Leben führen, das nicht aus einer Aneinanderreihung singulärer Akte bestehe. Das Leben sei ein Vollzugszusammenhang, der erst in zweiter Linie als potentielles Forschungsmaterial fungiere, da das Leben zunächst einmal *gelebt* werde.
Die im Alltag vorfindlichen Phänomene begegneten faktisch zunächst innerhalb eines existenziell zu bewältigenden Bedeutsamkeitszusammenhangs, den es phänomenologisch zu explizieren gelte. „Unser Weg geht vom faktischen Leben aus, von dem aus der Sinn von Zeit gewonnen wird. Damit ist das Problem des Historischen gekennzeichnet" (GA 60, 65). Nur so könne der Boden gewonnen werden, auf dem sich die Vollzugsfrage überhaupt erst stellen *sinnvoll* lasse. Für einen Zugang zum faktisch non-theoretisch erfahrenen Phänomen Leben sei Verzicht zu leisten auf theoretisierende Betrachtungsweisen, weil die als fließende Lebendigkeit erfahrene Zeit nicht auf der Grundlage theoretischer und formaler Rahmen abgehandelt werden könne. Dies stelle eine folgenschwere „Fälschung des Zeitproblems" (GA 60, 65) dar.

Die Aufgabe der Philosophie

Philosophie hat Heidegger zufolge mithin die Aufgabe, durch Destruktion einen Abbau aller nicht ursprünglich motivierten Aneignungsversuche des Lebensphänomens vorzunehmen, indem sie durch den faktischen Vollzug des Philosophierens in die philosophische Grunderfahrung bringt, welche durch die Orientierung an theoretischen Ordnungsrahmen und Erkenntnisidealen geistesgeschichtlich beiseite gestellt worden sei.

[167] In der Vorlesung unterscheidet Heidegger drei Hauptrichtungen, in denen er sich diesen ‚Kampf gegen die Geschichte' manifestieren sieht. Neben dem von ihm als „platonischen" Weg bezeichneten sind dies Heidegger zufolge die Philosophie Oswald Spenglers als eines „*radikalen Sich-Auslieferns* an das Historische" sowie der „Weg des Kompromisses zwischen beiden Extremen", unter welchen er die Philosophien Wilhelm Diltheys, Georg Simmels „und die ganze Rickert-Windelbandsche Geschichtsphilosophie" subsumiert (vgl. GA 60, 38f).

Weite Teile der zeitgenössischen Problemstellungen seien Zeichen des Motivs des Ringens um die Sicherung von Erkenntnis, jedoch nicht Ausdruck des existenziellen Vollzugsmoments. Philosophie erwachse, insofern sie ursprünglich sei, aus der Bekümmerung des Daseins um sich selbst in seinem konkreten Vollzug. Nur innerhalb dieses phänomenologischen Horizontes könne die faktische Lebenserfahrung unverstellt zur Abhebung kommen.

Weil Leben wesensmäßig nicht ein theoretischer Sachzusammenhang, sondern ein vortheoretischer Vollzugszusammenhang sei, dürfe es als Phänomen nicht in eine wissenschaftliche Perspektive gerückt werden, weil diese letztlich nichts anderes als ein Ausdruck des ontologisch ‚früheren' existenziellen Sicherungsmotivs sei. Wir treten im Alltag nicht mit einem theoretischen Erkenntnisinteresse an Sachverhalte heran, sondern Leben bedeute zunächst, die eigene Existenz zu vollziehen. Indem sie sich fernab jeder theoretisch motivierten Einstellung allein „auf das aktuelle ursprüngliche Dasein" einstelle, sei es solchermaßen die „Aufgabe der Phänomenologie, [...] immer von neuem die Brandfackel in alle sachlich-systematische Philosophie zu werfen" (GA 59, 174). Nur so sei ein Blick auf ein Phänomen zu gewinnen, das sich aufgrund seiner Eigengeartetheit im buchstäblichen Sinn nicht auf den Begriff bringen lasse: die menschliche Existenz in ihrer konkreten Faktizität.

Abschließende Bemerkungen

„Neben dem Bewußtsein und der Wissenschaft haben wir das Leben."
[Henri Bergson, Materie und Gedächtnis, S.195]

„Metaphysik ist ein Fragen, in dem wir in das Ganze des Seienden hineinfragen und so fragen, daß wir selbst, die Fragenden, dabei mit in die Frage gestellt, in Frage gestellt werden."
[Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit, S.13]

Versteht man Philosophie als eine Weise des Fragens, so impliziert dies den Verzicht auf das Aufweisen-wollen letztgültiger Antworten. Daher sieht sich die Untersuchung an ihrem Ende mit den gleichen Fragen wie an ihrem Ausgangspunkt konfrontiert: Wie ist ein Zugang zum Lebensphänomen möglich, der dessen genuine Erfahrensweise zu bewahren vermag? Wie kann der Prozesscharakter des Lebens in seinem unaufhörlichen Dahinströmen bewahrt werden, wenn versucht wird, aus einer wissenschaftlichen Perspektive an es heranzutreten? Kann der im alltäglichen Erleben sich zeigende vortheoretische Charakter des Existenzvollzugs wissenschaftlich zugänglich gemacht werden, ohne dabei eine Haltung einzunehmen, die sich an Vorstellungen der theoretischen Objektivität und an formalisierenden Ordnungsrahmen orientiert? Wie lässt sich die im konkreten Lebensvollzug zutage tretende Ursprünglichkeit des theoriefreien Erlebens bewahren und methodisch im buchstäblichen Sinn be-*greifbar* machen? Und welche Schwierigkeiten ergeben sich für die Philosophie als originärer Wissenschaft vom Leben im Hinblick auf das Anliegen, sich des gewissermaßen diesseits der Theorie präsentierenden Lebensphänomens authentisch anzunehmen?

Die Philosophie Bergsons und des frühen Heidegger eint, wie die Untersuchung aufgewiesen hat, das Bemühen um die Suche nach philosophischen Artikulationsmöglichkeiten des genuinen Lebensphänomens. Im Ringen um einen Zugang, der dessen ursprüngliche Erfahrensweise berücksichtigt, stellen sich beide den zeitgenössischen Naturalisierungstendenzen innerhalb der Bewusstseinsforschung entgegen, um gegenüber diesen eine sich konsequent am faktischen Erleben orientierende Philosophie einzufordern. Unter Verzicht auf naturalistische Ontologien und mittels eines Absehens von theoretisch imprägnierten Betrachtungsweisen soll solchermaßen ein Zugang zum menschlichen Leben gewonnen werden, der sich allein den sich faktisch zeigenden Phänomenen verpflichtet weiß. Philosophie hat insofern die Aufgabe, das ursprüngliche Lebensphänomen unverstellt zur Abhebung zu bringen. Sie soll im doppelten Wortsinn *das Leben zur Sprache bringen.*

Sowohl Bergson als auch Heidegger machen deutlich, dass es das Lebensphänomen selbst ist, das aufgrund des ihm eigenen Charakters mögliche Weisen des Zugangs zu ihm vorgibt. Je schon in einer Welt lebend und sich innerhalb erlebter Bedeutsamkeitshorizonte bewegend, kann der Vollzug des konkreten Lebens nur dann philosophisch *verstanden* werden, wenn dessen Charakteristika methodisch nicht grundlegend modifiziert und damit verkannt werden. Bergson und Heidegger weisen beide darauf hin, dass das Leben philosophisch nur zu gewinnen ist, indem es in seiner sich ursprünglich zeigenden

Gestalt bewahrt und in seinen vorfindlichen Artikulationsweisen betrachtet wird. Jeder wissenschaftliche Zugangsversuch, der das faktisch weitgehend theoriefreie Vollzugsmoment im Dienste eines Erkenntnisgewinns in eine theoretisierende Perspektive nimmt, bleibt folglich zum Scheitern verurteilt. Das Sammeln von (approximativ) objektiven empirischen Daten auf der Basis eines klar definierten Gegenstandsbereichs anhand von operationalisierten Begrifflichkeiten reicht nicht an das eigentliche Phänomen heran, sondern bringt notwendig immer nur das zum Ausdruck, was zuvor separierend als spezifische Teilaspekte des ursprünglichen Phänomens definiert wurde. Das mag zwar durchaus zu zahlreichen Erkenntnissen über einzelne Gegenstandsgebiete und heterogene Aspekte führen, lässt die faktisch erfahrene Lebenswirklichkeit jedoch unberücksichtigt. Dem gegenüber soll die Philosophie das zur Abhebung bringen, was faktisch den Existenzvollzug ausmacht.
Insofern lässt sich mit Bergson und Heidegger Philosophie als ein *Sich-aussprechen des Daseins* verstehen, ohne mittels einer theoretisch-wissenschaftlichen Einstellung eine Distanz zum konkreten Lebensvollzug zu evozieren. Weil im faktischen Vollzug jene Distanz, die mit der Einnahme einer wissenschaftlichen Perspektive einhergeht, nicht vorfindlich ist, erwächst an die Philosophie die Forderung, gleichsam davon Abstand zu nehmen, einen theoretischen Abstand zum Lebensphänomen einzunehmen.

Das konkret erfahrene Dahinströmen des Lebensprozesses in Gestalt der *Dauer* ist für Bergson der entscheidende Ansatzpunkt, um die Divergenz von theoriegeleiteter Sichtweise und theoriefreiem Vollzug aufzuweisen, und es wurde gezeigt, dass Heidegger im Rahmen des Projekts einer *vortheoretischen Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens an sich* hier anknüpft, um sich seinerseits mit der Inkommensurabilität von theoriegeleiteter Wissenschaft und faktischem Lebensvollzug auseinanderzusetzen.
Weil im faktischen Vollzug das Leben keine theoretische Distanz zu sich selbst einnehme und das reflexive Verhalten gegenüber jenem das sekundäre Phänomen sei, habe die Philosophie dies nicht nur zu berücksichtigen, sondern phänomenologisch in radikaler Weise aufzuzeigen. Dazu gelte es, in die „phänomenologische Grundhaltung" hineinzugelangen, „um erneut zur Idee der Philosophie vorzudringen" (GA 59, 28f). Der erlebte phänomenale Zusammenhang des Lebens ist Heidegger zufolge zum Ausgangspunkt der Philosophie zu machen, nicht auf der Basis einzelner wissenschaftlicher Befunde erst zu konstruieren. Was sich im konkreten Lebensvollzug präsentiert, ist die unmittelbar erfahrene Lebendigkeit des Lebensprozesses, die phänomenologisch zu extrapolieren ist. „Je ungebrochener, reflexionsunbekümmerter, je ausgegossener jede Momentanphase des faktischen Lebens gelebt wird, um so lebendiger ist der ablaufende Erfahrungszusammenhang. [...] Ich schwimme im Strom mit und lasse schlagen die Wasser und Wellen hinter mir. [...] Ich gehe auf in der jeweiligen Situation und in der ungebrochenen Situationsfolge und zwar in dem, was mir in den Situationen begegnet. Ich gehe auf darin, d.h. ich sehe mir nicht an oder bringe mir zum Bewußtsein: jetzt kommt das, jetzt das, sondern *in dem,* was kommt, bin ich, vollebendig es lebend, *verhaftet"* [GA 58, 117]. In gleicher Weise, wie das faktische Leben immer schon im Strom dieser ungebrochenen Situationsfolge mitschwimmt, soll die Philosophie, so Heidegger in den frühen Vorlesungen, in diesem gleichsam mitschwimmen und dabei davon absehen, eine artifizielle Distanz zum Lebensphänomen herzustellen, die es faktisch selbst nicht aufweist.

Es ist dieser Grundgedanke, der maßgebliche Impulse für Heideggers Projekt einer vortheoretischen Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben liefert, und der auch innerhalb der Philosophie Bergsons von zentraler Bedeutung ist. „Unterhalb der an der Oberfläche erstarrten und kristallisierten Schicht finde ich eine Kontinuität des Fließens, die mit keinem anderen Fluß zu vergleichen ist. Es ist eine Aufeinanderfolge von Zuständen, von denen jeder den folgenden ankündigt und den vorhergehenden in sich enthält. In Wirklichkeit bilden sie erst eine Vielheit von Zuständen, wenn ich sie überholt habe und mich nach rückwärts wende, um ihre Spur zu beobachten" [EM, 185]. Das von Heidegger benannte ‚reflexionsunbekümmerte Mitschwimmen' im Dahinströmen des Lebensprozesses, wie es sich Bergson zufolge in der Erfahrensweise der *Dauer* als der ursprünglichen menschlichen Zeiterfahrung präsentiert und nur innerhalb ihrer selbst erleben lässt, will Bergson für die Philosophie zugänglich machen, um sie deutlich gegenüber theoretisch motivierten Betrachtungsweisen abzugrenzen. Als metaphysische Disziplin soll die Philosophie sich der Methode der *philosophischen Intuition* bedienen, damit ein Hineinversetzen in das ursprünglich theoriefreie Zeit- und Welterleben möglich wird. „Eine Wirklichkeit gibt es mindestens, die wir alle von innen her durch Intuition und nicht durch einfache Analyse erfassen, das ist unsere eigene Person in ihrem Fluß durch die Zeit. Es ist unser Ich, welches dauert" [EM, 184].
Dabei sieht Bergson im Lebensphänomen selbst die entscheidenden Hindernisse im Hinblick auf adäquate wissenschaftliche Erfassungsversuche seiner. Das faktische Erleben könne nicht sprachlich artikuliert werden, weil es sich innerhalb der Erfahrung der Dauer ereigne und lediglich erlebbar, nicht jedoch kommunikativ fixierbar sei. Es kann demnach nicht gelingen, die Erfahrung der Dauer zu kommunizieren, weil sie dann nicht mehr erfahrene Dauer, sondern ein retrospektiv betrachtetes Erlebnis wäre. Jedes Mitteilen eines psychischen Erlebnisses stelle einen reflexiven Akt dar, der einer sprachlichen Ausdrucksform bedürfe, so dass aufgrund der anthropomorph bedingten Attribution räumlicher Vorstellungen mit Kommunikation stets eine distanzierende Quantifizierung einhergehe. Das sei jedoch kontrafaktisch zum ursprünglich erlebten Dahinströmen des Lebensvollzugs. Aufzuzeigen sind dem gegenüber, so Bergson, jene „Tendenzen" des menschlichen Lebens, „deren Untersuchung man vernachlässigt hat und die sich einfach erklären aus der Notwendigkeit leben, d.h. in Wirklichkeit handeln zu müssen" [MG, 195]. Diese Tendenzen gelte es philosophisch zugänglich zu machen, weil das genuine Lebensphänomen sich nicht in einem reflexiven Umgang mit dem inneren Erleben artikuliere, sondern unmittelbar erfahrene Lebendigkeit sei.

Somit lässt sich die Philosophie Bergsons als ein Plädoyer für eine klare Aufgabenteilung zwischen Philosophie einerseits und theoretisch motivierten wissenschaftlichen Disziplinen andererseits, die er unter dem Titel der *Analyse* subsumiert, verstehen, wie auch Heidegger der Philosophie mit der vortheoretischen Sphäre ihr originäres Aufgabengebiet gegenüber theoriegeleiteten Perspektiven zuweist. Dabei ist eines der wichtigsten Anliegen Bergsons darin zu sehen, dass er die Metaphysik ausdrücklich als wissenschaftliche Disziplin zu konzipieren bestrebt ist, und sie nicht als voluntative Alternative zur Anheimgabe an den Naturalismus verstanden wissen will. Metaphysik und Analyse sind mithin nicht zwei einander ausschließende Möglichkeiten, das Leben als in einer Welt lebend zu betrachten, sondern sie stellen unterschiedliche Herangehensweisen

an das *eine* Phänomen Welt dar. Bedienen wir uns hierbei der theoretisch motivierten und stets auf symbolischen Vorstellungen basierenden Analyse, „projizieren" wir Bergson zufolge „die Zeit in den Raum, wir drücken die Dauer durch Ausgedehntes aus" (ZF, 78). So sei es zwar tendenziell möglich, sich dem wissenschaftlichen Objektivitätspostulat anzunähern und auf dem Wege der Forschung Aussagen etwa über Kausalzusammenhänge zwischen isolierten Phänomenen zu treffen, doch verfehlten wir durch die Einnahme eines intellektualisierten Standpunkts außerhalb des eigentlichen Geschehens das ursprüngliche Phänomen.

Lassen wir uns hingegen auf die philosophische Intuition ein, können wir, so Bergson, dahin gelangen, teilzuhaben an der Beweglichkeit, die sich in der Erfahrung der Dauer zeige. Unter weitreichendem Verzicht auf Versuche, erlebte Heterogenität qua Sprache und traditioneller Begrifflichkeiten zu homogenisieren, soll auf diese Weise ein anderer, authentischerer Zugang zum individuellen Bewusstseinsleben gefunden werden. Die sich am theoriefreien Erleben orientierende Metaphysik und die wissenschaftlich-theoretische Zugangsweise der Analyse sind folglich nicht Antagonisten, sondern in gewisser Weise zwei Seiten der gleichen Medaille, die wir Welt nennen. „Zusammenfassend können wir sagen, daß wir einen Unterschied in der Methode wollen, aber keinen Wertunterschied zwischen Metaphysik und Wissenschaft anerkennen. [...] Wir glauben, daß sie im gleichen Maße gewiß und präzise sind oder daß sie es werden können. Die eine wie die andere bezieht sich auf die Wirklichkeit selbst" (E II, 58f.) Wie sich diese Wirklichkeit präsentiere, sei einzig vom gewählten Zugang abhängig. „Je mehr wir uns von dieser Wahrheit durchdringen lassen, um so mehr werden wir dazu neigen, die Philosophie aus der Enge der Schulwissenschaft zu befreien, um sie dem Leben wieder anzunähern" (PHI, 145). So soll es gelingen, *das Leben zur Sprache zu bringen.*

Siglenverzeichnis

Henri Bergson

DSW	Denken und schöpferisches Werden
E I	Einleitung (Erster Teil) in: DSW
E II	Einleitung (Zweiter Teil) in: DSW
EM	Einführung in die Metaphysik in: DSW
MG	Materie und Gedächtnis
PHI	Die philosophische Intuition in: DSW
SE	Schöpferische Entwicklung
WV	Die Wahrnehmung der Veränderung in: DSW
ZF	Zeit und Freiheit

Martin Heidegger

GA 56/57	Zur Bestimmung der Philosophie (hierin: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem [KNS 1919])
GA 58	Grundprobleme der Phänomenologie [WS 1919/20]
GA 59	Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung [SS 1920]
GA 60	Phänomenologie des religiösen Lebens (hierin: Einleitung in die Phänomenologie der Religion [WS 1920/21])
GA 63	Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) [SS 1923]
SZ	Sein und Zeit [1927]

Wilhelm Dilthey

IbzP	Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie [1894]

LITERATURVERZEICHNIS

Henri Bergson

- *Das Lachen*. Neuwied 1988. [Erstveröffentlichung: *Le rire* in: Revue de Paris (1er février 1900. S.512-544; 15er février 1900. S.759-790; 1er mars 1900. S.146-179).]
- *Denken und schöpferisches Werden*. Aufsätze und Vorträge. Meisenheim am Glan 1948. [Erstveröffentlichung: *La Pensée et le mouvant: Essais et conférences*. Paris 1934.]
- *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Olten und Freiburg i.B. 1980. [Erstveröffentlichung: *Les Deux sources de la morale et de la religion*. Paris 1932.]
- *Einführung in die Metaphysik* (französisch-deutsch); hg. von Sabine S. Gehlhaar. Cuxhaven 1988. [Erstveröffentlichung: *Introduction à la metaphysique*. Paris 1903.]
- *Materie und Gedächtnis*. Hamburg 1991. [Erstveröffentlichung: *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris 1896.]
- *Schöpferische Entwicklung* [1907]. Zürich 1967. [Erstveröffentlichung: *L'Èvolution créatice*. Paris 1907.]
- *Zeit und Freiheit* [1889]. Frankfurt a.M. 1989. [Erstveröffentlichung: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris 1889.]

Martin Heidegger

- *Frühe Schriften* (GA 1; hg. von F.-W. von Herrmann). Frankfurt a.M. 1978.
- *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17; hg. von F.-W. von Herrmann). Frankfurt a.M. 1994.
- *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57; hg. von B. Heimbüchel). Frankfurt a.M. 1987.
- *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58; hg. von H.-H. Gander). Frankfurt a.M. 1993.
- *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks.* Theorie der philosophischen Begriffsbildung (GA 59; hg. von C. Strube). Frankfurt a.M. 1993.
- *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60; hg. von M. Jung/T. Regehly & C. Strube). Frankfurt a.M. 1995.
- *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63; hg. von K. Bröcker-Oltmanns). Frankfurt a.M. 1982.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (GA 29/30; hg. von F.-W. von Herrmann). Frankfurt a.M. 1983.
- *Sein und Zeit* (17. Aufl.). Tübingen 1993.

Weiterführende Literatur

- Karl Albert: Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg und München 1995.

- Franz Baeriswyl: Verarbeitungsprozesse und Behalten im Arbeitsgedächtnis. Heidelberg 1989.
- Rainer A. Bast: Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie. Stuttgart/Bad Cannstatt 1979.
- George Berkeley: Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis [1710]. Hamburg 1979.
- Ludwig von Bertalanffy: Problems of Life. An Evaluation of Modern Biological Thought. London/New York 1952.
- Walter Biemel: Martin Heidegger. Reinbek bei Hamburg 1973.
- Edwin G. Boring: A History of Experimental Psychology. New York 1950.
- Jürgen Bortz: Lehrbuch der empirischen Forschung für Sozialwissenschaftler. Berlin 1984.

- Giuseppe Cacciatore: Historismus in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie Band 1. Hamburg 1999.
- Herbert Wildon Carr: Henri Bergson. The philosophy of change. New York 1970.
- Ernst Cassirer: Philosophie und exakte Wissenschaft (hg. von Rudolph Berlinger). Frankfurt a.M. 1969.

- Charles Darwin: On the origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life. London 1859.
- Gilles Deleuze: Bergson zur Einführung (hg. von Martin Weinmann). Hamburg 1989.
- Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte [1883]. Gesammelte Schriften Band I (hg. von Bernhard Groethuysen). Leipzig und Berlin ^{2}1923.
- Wilhelm Dilthey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie [1894] in: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften Band V (hg. von Georg Misch). Stuttgart ^{3}1957.
- Wilhelm Dilthey: [Über vergleichende Psychologie.] Beiträge zum Studium der Individualität [1895/96] in: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften Band V (hg. von Georg Misch). Stuttgart ^{3}1957.
- Hans Driesch: Geschichte des Vitalismus. Leipzig 1922.

- Hermann Ebbinghaus: Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie [1885]. Darmstadt 1971.

- Gustav Theodor Fechner: Nanna oder das Seelenleben der Pflanzen. Leipzig 1846.
- Gustav Theodor Fechner: Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden. Hamburg und Leipzig ^{2}1907.
- Ferdinand Fellmann: Lebensphilosophie. Elemente einer Philosophie der Selbsterfahrung. Reinbek bei Hamburg 1993.
- Günter Figal: Der Sinn des Verstehens. Stuttgart 1996.
- Günter Figal: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt a.M. ^{2}1991.
- Günter Figal: Martin Heidegger zur Einführung. Hamburg ^{3}1999.
- Winfried Franzen: Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers. Meisenheim am Glan 1975.

- Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse [1915-1917]. Frankfurt a.M. 2000.
- Gerhard Frey: Determinismus/Indeterminismus in: HWPh Band 2. Darmstadt 1972

- Gottfried Gabriel: Psychologismus in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Band 3 (hg. von Jürgen Mittelstraß). Stuttgart/Weimar 1995.
- Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. (GW Band 1). Tübingen ^{6}1990.
- Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Ergänzungen/Register (GW Band 2). Tübingen ^{2}1993.
- Hans-Helmuth Gander: Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt a.M. 2001.
- Günter Gawlick: Naturalismus in: HWPh Band 6. Darmstadt 1984
- Helmuth Gericke: Geschichte des Zahlbegriffs. Mannheim u.a. 1970.
- Carl Friedrich Gethmann: Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers. Bonn 1974.
- Annemarie Gethmann-Siefert/Otto Pöggeler (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt a.M. 1988.

- Jean Grondin: Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt 1991.
- Jean Grondin: Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt 2001.
- Gert Gutjahr: Die Messung psychischer Eigenschaften. Berlin 1971.

- Anton Hajos: Wahrnehmungspsychologie. Psychophysik und Wahrnehmungsforschung. Stuttgart 1972.
- Maurice Halbwachs: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen [1925]. Berlin 1966.
- Maurice Halbwachs: Das kollektive Gedächtnis [1950]. Frankfurt a.M. 1985.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Frankfurt a.M. 1981.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann: Die Selbstinterpretation Martin Heideggers. Meisenheim am Glan 1964.
- Paul Hinneberg (Hg.): Systematische Philosophie. Berlin und Leipzig 1908.
- David Hume: An Enquiry concerning Human Understanding [1758]. (deutsch: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Hamburg 1993).
- Edmund Husserl: Die Idee der Phänomenologie [1907]. Hamburg 1986.
- Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie [1913]. Gesammelte Schriften Band 5 (hg. von Elisabeth Ströker). Hamburg 1992.
- Edmund Husserl: Logische Untersuchungen [1900/01]. Gesammelte Schriften Band 2 bis 4 (hg. von Elisabeth Ströker). Hamburg 1992.
- Edmund Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft [1911]. Frankfurt a.M. 1965.
- Edmund Husserl: Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917). Hamburg 1985.

- Roman Ingarden: Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls (Gesammelte Werke Band 4). Tübingen 1992.
- Roman Ingarden: Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Freiburg i.B. 1918.

- Peter Janich: Die Protophysik der Zeit. Konstruktive Begründung und Geschichte der Zeitmessung. Frankfurt a.M. 1980.
- Paul S. Jurevics: Henri Bergson: Eine Einführung in seine Philosophie. Freiburg i.B. 1949.

- Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hg.): Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt a.M. 2000.
- Sören Kierkegaard: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken II [1846]. Gesammelte Werke Band 7. Jena 1925.
- Sören Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode [1849]. Gütersloh 1992.
- Klaus Christian Köhnke: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Frankfurt a.M. 1993.
- Leszek Kolakowski: Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph. München/Zürich 1985.

- Pierre Simon de Laplace: [Essai philosophique sur les probabilitiés; 1814] Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit. Frankfurt a.M. 1996.
- Theodor Lipps: Grundzüge der Logik. Hamburg/Leipzig 1893.
- Helmut E. Lück: Geschichte der Psychologie. Strömungen, Schulen, Entwicklungen. Stuttgart 1996.
- Helmut E. Lück/Ulfried Geuter u.a.: Sozialgeschichte der Psychologie. Opladen 1987.

- Hubert Markl (Hg.): Natur und Geschichte. München/Wien 1983.
- Odo Marquard: Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse. Köln 1987.
- Werner Marx: Heidegger und die Tradition. Stuttgart 1961.
- Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung [1945]. Berlin 1966.
- Maurice Merleau-Ponty: Vorlesungen I. Berlin und New York 1973.
- Georg Mohr: Determinismus/Indeterminismus in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie Band 1. Hamburg 1999.

- Paul Natorp: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Tübingen 1912.
- Paul Natorp: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig und Berlin ^{2}1921.
- Paul Natorp: Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Göttingen ^{4}1929.
- Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse [1886] in: Sämtliche Werke (KSA 5; hg. von Girogio Colli und Mazzino Montinari). Berlin/New York ^{2}1988.

- Hans-Ludwig Ollig: Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. Darmstadt 1987.
- Hugo Ott: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt a.M. 1992.

- Manfred Pascher: Einführung in den Neukantianismus. München 1997.
- Pflug, Günter: Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik. Berlin 1959.
- Günter Pflug: Lebensphilosophie in: HWPh Band 5. Darmstadt 1980.
- Otto Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers. Stuttgart 1963.
- Otto Pöggeler (Hg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Königstein/Ts. 1984.
- Ilya Prigogine: From Being to Becoming - Time and Complexity in Physical Sciences. San Francisco 1979 (deutsch: Vom Sein zum Werden - Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften. München/Zürich 1982).
- Ilya Prigogine/Isabelle Stengers: Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens. München 1986.

- Heinrich Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Tübingen und Leipzig ²1904.
- Heinrich Rickert: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit [1920]. Tübingen 1922.
- Heinrich Rickert: Philosophische Aufsätze (hg. von Rainer A. Bast). Tübingen 1999.
- Heinrich Rickert: Probleme der Geschichtsphilosophie [1905]. Heidelberg ³1924.
- Gerhard Roth: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Frankfurt a.M. 1994.

- Rüdiger Safranski: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. Frankfurt a.M. 1997.
- Siegfried J. Schmidt (Hg.): Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung. Frankfurt a.M. 1991.
- Herbert Schnädelbach (Hg.): Rationalität. Philosophische Beiträge. Frankfurt a.M.1984.
- Herbert Selg/Jürgen Klapprott/Rudolf Kamenz: Forschungsmethoden der Psychologie. Stuttgart u.a. 1992.
- Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte [1917]. München 1972.
- Larry R. Squire: Memory: Brain systems and behavior. New York/Oxford 1987.
- Elisabeth Ströker: Husserls transzendentale Phänomenologie. Frankfurt a.M. 1987.
- Elisabeth Ströker: Intuition in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie Band 1. Hamburg 1999.
- Gerhard Strube: Assoziation. Der Prozeß des Erinnerns und die Struktur des Gedächtnisses. Berlin u.a. 1984.

- Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin ²1970.
- Ernst Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Frankfurt a.M. 1979.

- Mirijana Vrhunc: Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons. München 2002.

- Jean Wahl: Bergson. Paris 1965.
- Andrè Weil: Zahlentheorie. Ein Gang durch die Geschichte. Basel u.a. 1992.
- Wilhelm Windelband: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. Tübingen ⁴1911.
- Kurt Wuchterl: Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Bern u.a. 1995.
- Wilhelm M. Wundt: Erlebtes und Erkanntes. Stuttgart 1920.
- Wilhelm M. Wundt: Einführung in die Psychologie. Leipzig 1911.

- Philip G. Zimbardo: Psychologie (hg. von Siegfried Hoppe-Graff). Berlin ⁷1999.